BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE

DES HAUTES ÉTUDES

SCIENCES RELIGIEUSES

TRENTE-SEPTIÈME VOLUME

ORIGÈNE

SA VIE, SON ŒUVRE, SA PENSÉE

VOLUME PREMIER

SA BIOGRAPHIE ET SES ÉCRITS

OUVRAGES DE L'AUTEUR :

Clément d'Alexandrie, 2e édition, 1906.

Introduction à l'étude du Gnosticisme, 1903 (épuisé).

Étude sur les Origines des Églises de l'Age apostolique, 1909.

Gnostiques et Gnosticisme, 1913 (Nouvelle édition sous presse). Couronné par l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres.

Idéalisme et Réalisme *(Une application aux problèmes d'après guerre des idées politiques et sociales de Platon et d'Aristote),* 1920.

ORIGÈNE

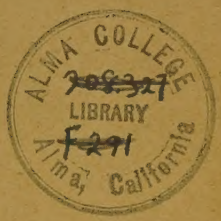
SA VIE, SON OEUVRE, SA PENSÉE

VOLUME PREMIER

SA BIOGRAPHIE ET SES ÉCRITS

PAR

EUGÈNE DE FAYE



208.32
O24F

PARIS
ÉDITIONS ERNEST LEROUX
28, RUE BONAPATE, VI^e^

1923

8508

AVANT-PROPOS

Ce volume est en réalité une simple introduction à l'étude de la pensée d'Origène. Nous y exposons, d'après les sources, ce que l'on sait de sa carrière et de son œuvre.

Retracer sa biographie de façon à mettre en lumière la formation de ses idées, la nature de son esprit, ses sentiments profonds et permanents, l'attitude qu'il a prise, sous l'influence de ces sentiments, en face de la philosophie, du gnosticisme et de la foi des simples chrétiens, c'est le sujet de nos premiers chapitres. Dans les chapitres suivants, nous caractérisons ses travaux exégétiques — Hexaples et Commentaires —, sa philosophie religieuse et chrétienne — le De Principiis et le Contra Celsum —, sa prédication — les Homélies —, sans omettre ses écrits de circonstance. Ce n'est pas encore la pensée même d'Origène que nous étudions, c'est avant tout la forme qu'il lui a donnée dans ses écrits.

Dans ce volume, comme dans le suivant que nous préparons, nous avons voulu replacer notre auteur dans le milieu qui l'a formé, dans le siècle où il a vécu, dans l'ambiance qui l'a enveloppé. Pour la plupart des gens, Origène est un très grand nom, lui-même reste mysté-

rieux. On a l'impression qu'il n'est guère accessible. Il est un peu auréolé de légende. Nous essayons de le ramener aux proportions de l'histoire. On peut être assuré qu'il n'y perd rien. Sa véritable originalité s'aperçoit mieux. Peut-être même pensera-t-on qu'il est bien regrettable que ce grand esprit n'ait pas été mieux compris au IVe et au VIe siècle. Sans aucun doute certaines de ses idées ouvraient à la pensée chrétienne des voies qui auraient été singulièrement heureuses.

INTRODUCTION

A la fin du IIe siècle, le christianisme était en pleine évolution. C'était sa crise de croissance. A ce moment-là apparaît Origène.

Ce qui nous intéresse en lui, ce n'est pas l'écrivain ; ce n'est pas le subtil et ingénieux exégète, ce n'est pas l'apologète du *Contra Celsum*, ni le sermonnaire de Césarée, c'est avant tout le penseur qui a été le principal organe de l'évolution des doctrines chrétiennes à cette époque. Faites abstraction d'Origène, et cette évolution ne se comprend plus. C'est pour cette raison qu'il mérite d'être étudié avec toute l'ampleur et toute la précision possibles. L'histoire de sa pensée, c'est l'histoire de la pensée chrétienne elle-même à une heure décisive de son développement.

Dès le début du IIIe siècle, le christianisme décidément prend son élan. De secte obscure, il devient la religion d'une partie considérable de la population [1]. Il est évident que l'accroissement de ses adhérents entraînera de grands changements; il va être obligé de s'adapter à des circonstances nouvelles.

C'est tout d'abord dans son organisation même que se

1. Voir le tableau que M. Harnack en donne dans sa « *Mission u. Ausbreitung* ».

produit l'inévitable transformation. Le petit conventicule de l'âge apostolique, après s'être perpétué à travers tout le IIe siècle, fait place à une église ou société chrétienne. Celle-ci se donne un gouvernement. Peu à peu l'épiscopat monarchique dont l'Asie Mineure a été le berceau s'installe dans les différents centres chrétiens [1]. A Alexandrie, c'est l'évêque Démétrius qui l'établit. Cinquante ou soixante ans plus tard, Cyprien de Carthage groupera les évêques de la province, les constituera en conseil dirigeant ou concile des églises de la région.

Lorsqu'au IVe siècle apparaîtront les conciles œcuméniques, les églises chrétiennes, du moins en Orient, auront un gouvernement oligarchique. Les évêques la représenteront, absorberont tous les pouvoirs, constitueront l'Église.

La transformation qui se fait en même temps dans le culte chrétien n'est pas moins frappante que celle de son organisation. A la fin du IIe siècle, le baptême et l'eucharistie sont devenus des rites sacramentels. L'idée que le geste rituel possède par lui-même une vertu magique s'attache définitivement aux deux cérémonies cultuelles primitives. Cette transformation qui apparaît d'abord chez les gnostiques, comme nous l'ont révélé les documents coptes, achève de s'accomplir dans les églises chrétiennes. Ce sont désormais des rites syncrétistes qui n'ont plus rien de commun, à part une vague ressemblance extérieure, avec le baptême et l'eucharistie des églises du IIe siècle. La *Didaché des XII apôtres* est l'irrécusable témoin de la condition première des deux grands sacrements chrétiens.

A les considérer par le dehors, les églises chrétiennes du IIIe siècle et plus encore celles du IVe siècle, ne rappel-

1. L'ouvrage capital sur ce point reste celui de Jean Réville, *Les origines de l'Épiscopat*, 1894.

lent que de très loin les conventicules primitifs. Ceux-ci ont subi une transformation telle qu'on ne les reconnaît plus. N'était le témoignage des plus anciens documents chrétiens, il serait impossible de deviner ce qu'ont été les églises des premières générations en ce qui concerne, soit leur organisation, soit leur culte. Chose inouïe, ces églises si profondément altérées avaient la prétention d'être restées immuables; elles se donnaient toutes des apôtres pour fondateurs; elles se réclamaient d'une tradition qu'une succession ininterrompue d'évêques leur garantissait. Prétention qui témoigne d'une inconscience d'illusion qui ne doit pas trop nous étonner, puisque nous verrons Origène soutenir que sa théologie n'est qu'une interprétation de la tradition qui remonte aux apôtres.

L'un des signes et non des moindres du passage du christianisme d'un âge à un autre, c'est qu'il commence à produire des écrivains. Jusque-là les écrits chrétiens ne sont à aucun titre des œuvres littéraires. Que l'on mette à part, si l'on veut, les lettres de l'apôtre Paul, le IV^e^ évangile, l'épître aux Hébreux, qui sont des œuvres puissantes et originales, mais dont les auteurs ne sont pas des écrivains qui sachent composer un livre, qu'avons-nous? Les épîtres dites catholiques, la lettre de Clément Romain, le Pasteur d'Hermas, l'épître de Barnabé, une apologie comme celle d'Aristide et quelques autres écrits de même espèce. Les auteurs de ces productions n'ont aucune culture littéraire; leur langue est le grec populaire et courant; ils ne savent ni composer un livre, ni exprimer avec précision leurs idées. Dès 150 apparaissent les apologètes, Justin, Tatien, Athénagore. Ceux-là savent écrire; leur langue est sûre, leur style est correct [1]. L'apologie d'Athénagore dénote même un certain talent lit-

1. Overbeck est le premier qui ait signalé ce progrès capital. Voir A. Puech, *les Apologètes grecs*, 1912.

téraire. Puis surgissent des écrivains de plus grande envergure, Irénée, Hippolyte, Tertullien, Clément d'Alexandrie. Ceux-ci peuvent prétendre à un rang honorable parmi les écrivains de leur temps. Tertullien est même un écrivain de génie. Avec ces hommes, le christianisme cesse de balbutier, de s'exprimer en un langage embarrassé et informe. Il parle la langue des gens cultivés et peut s'adresser au siècle.

Or cette évolution, qui substitue aux informes productions du premier âge de véritables écrits a commencé plus tôt qu'on ne pense habituellement. On a trop l'habitude de considérer les gnostiques comme étrangers au christianisme. C'est une vue qui n'est qu'une survivance de la tradition. Le fait certain, c'est que jusqu'à la fin du IIe siècle la plupart des écoles gnostiques font encore partie de l'Église. La séparation ne se fait en réalité qu'au IIIe siècle. Le gnosticisme devient alors, comme le sera son successeur le manichéisme, une religion à part. Mais au IIe siècle, Basilide, Valentin, Marcion et leurs disciples ne sont encore que des chrétiens qui pensent autrement que Justin, Clément d'Alexandrie ou Tertullien. Frères ennemis sans doute, mais encore de la même famille. Or quelques-uns de ces gnostiques sont des hommes de génie. Plusieurs ont été des écrivains, probablement déjà remarquables. C'est ce que l'on peut affirmer de Valentin[1]. Son disciple Ptolémée nous a laissé la « Lettre à Flore » qui est, comme on l'a dit, le joyau de la littérature chrétienne de ce temps. Héracléon, autre disciple de Valentin, a composé un commentaire sur le IVe évangile qui, à en juger d'après les fragments qui en restent, ne le cédait pas en valeur littéraire à celui d'Origène sur le

1. C'est ce que nous avons essayé de montrer par l'étude des fragments de Valentin que Clément nous a conservés. Voir notre *Introduction à l'étude du gnosticisme*, p. 81-92.

même sujet. Les *Antithèses* de Marcion paraissent bien avoir été un ouvrage fortement pensé et composé.

Après un siècle d'existence, la secte chrétienne s'est si bien développée qu'elle commence à prendre figure de personne adulte, et que sa voix ne peut plus être étouffée et ignorée.

L'évolution du christianisme dans les dernières années du IIe siècle devient plus évidente encore lorsqu'on se rend compte du changement qui s'annonce alors dans ses idées et ses doctrines. Au commencement du siècle, le christianisme ne possède pas encore un corps de doctrines. Ses idées sont fort nuageuses, diverses et contradictoires. Ce sont des embryons de pensée. Les chrétiens ont des croyances bien arrêtées, mais ces croyances ne sont pas encore cristallisées en formules claires et précises. Ainsi ils sont tous monothéistes. Ils déclarent que le plus grand bienfait que leur a procuré la foi au Christ, c'est de savoir enfin qu'il n'y a qu'un seul Dieu, créateur du ciel et de la terre. Les autres divinités sont des démons. Mais chacun conçoit la providence de ce Dieu à sa façon. L'un s'inspire de l'Ancien Testament et voit en Dieu un maître souverain; un autre le conçoit comme un juge; un troisième semble l'identifier avec l'abstraction que les platoniciens décoraient du nom de Dieu [1]. Ne leur demandez pas à ces chrétiens des précisions sur la nature du Christ ou sur son œuvre rédemptrice. Ainsi ils croient qu'ils lui doivent leur salut, mais ils croient aussi que le baptême les purifie des souillures de leur vie païenne et les régénère. Ils ne savent pas encore formuler leurs croyances en doctrines. Une de leurs convictions les plus vives, c'est que la fin du monde ne tardera pas, qu'il y aura un magnifique millénium et qu'une vie de délices les attend

1. Voir sur ce point notre article dans la *Revue de l'histoire des religions*, janvier-février 1911.

après la mort. Mais cette conviction n'est jamais devenue un article de leur credo. Ces croyances, chacun les exprime à sa manière. Elles sont encore si informes, si peu pensées, qu'Origène, vers 225, déclarera que sa tâche essentielle consiste à les interpréter en langage plus rationnel et plus philosophique.

Déjà vers le milieu du IIe siècle, le besoin de tirer de ce chaos de croyances des idées claires se fait sentir. De vigoureux esprits, comme Basilide, Valentin, Marcion et leurs disciples posent toutes les questions que soulevaient implicitement les croyances chrétiennes. Pas un des grands problèmes que discuteront les théologiens et que les conciles prétendront résoudre, que n'aient envisagé ces grands esprits. Naturellement les premières solutions qu'ils ont proposées furent les plus radicales. Bien souvent ils paraissaient sacrifier les croyances essentielles.

Un délicat travail d'ajustement des croyances chrétiennes et de certaines doctrines philosophiques qu'un homme cultivé ne pouvait répudier s'imposait. Évidemment ce travail était au-dessus des forces des apologistes. Ils n'avaient ni le talent ni l'instruction nécessaire pour l'entreprendre. Tatien qui est le plus original et le plus instruit ne parvient à associer la doctrine du Logos et la croyance au Christ qu'en une vague formule. Sans doute Clément d'Alexandrie fait l'effort le plus méritoire et le plus sérieux pour exprimer les croyances chrétiennes en termes philosophiques et pour atténuer les exagérations des docteurs gnostiques. Le compromis qu'il propose n'est pas compris. S'il n'avait pas eu Origène comme élève et successeur, sa pensée eût été sans action et sans retentissement.

Ce puissant et multiple mouvement des idées que l'on constate dans les églises d'Orient ne laisse pas de s'être produit en Occident aussi. Mais ce fut sous une autre forme. Le génie plus pratique et plus réaliste de Rome

fait sentir son influence partout où l'on parle latin. Les problèmes métaphysiques et théoriques n'ont jamais agité les esprits à Rome même. Ce qui les préoccupe et ce qui déchaîne les discussions, c'est le montanisme, c'est la question quarto-décimane.

A Carthage, quoique Tertullien ait consacré un gros ouvrage à Marcion, il ne semble pas que la théologie gnostique ait beaucoup troublé les esprits. Ce qui les passionnait, c'étaient toutes les questions relatives à la vie et à la conduite chrétiennes. Les traités moraux de Tertullien prouvent que ces questions soulevaient en Afrique les plus vives discussions.

Dans cette irrésistible évolution qui devait transformer les conventicules des premiers jours en églises gouvernées par des évêques, et dans cette mêlée d'opinions dont aucune n'apparaissait encore prépondérante, une chose demeure immuable, c'est l'idéal moral du christianisme. Dès le début il s'était montré rigoriste; il ne tarde pas à accuser une tendance nettement ascétique. De très bonne heure, on exalte le célibat. La virginité apparaît comme l'état de perfection. Dans le ciel apocalyptique, une élite de cent quarante quatre mille vierges entourent l'Agneau. « Ce sont ceux qui ne se sont pas souillés avec des femmes ». Sans doute au IIe siècle on discerne quelques signes de relâchement. Certaines sectes gnostiques affichent la licence des mœurs. Le Pasteur d'Hermas prétend qu'en sa qualité de prophète, il lui a été révélé que l'on doit admettre les pécheurs à une deuxième repentance. Mais ces tendances au relâchement ne rencontrent guère de faveur. Le montanisme réagit contre elles avec succès. Tertullien les écrase de son mépris. Sur toutes les questions de moralité, mariage, secondes noces, etc., il prend le parti le plus sévère. Clément lui-même, si modéré et si pondéré qu'il soit, ne laisse pas d'être fort austère en fait de conduite. Origène défendra la tradition la plus rigo-

riste. Dès les premiers jours, les chrétiens avaient pratiqué l'amour fraternel. « En fait de fraternité », disait Paul aux Thessaloniciens, « vous n'avez pas besoin qu'on vous écrive. Dieu vous a enseigné à vous aimer les uns les autres ». Dans les communautés chrétiennes régnait une réelle fraternité. C'est ce que Renan a si bien senti. Ce sentiment subsiste encore dans toute sa force à la fin du IIe siècle. Les chrétiens avaient conscience d'être une famille. Ils se sentaient frères. Ce lien de solidarité faisait des chrétiens une catégorie d'hommes à part. Ils constituaient une société dans la société. Un abîme les séparait du siècle. Ce sentiment était aussi fort chez Origène que chez le plus simple des croyants. Cet idéal, personne ne songeait alors à le réserver à une élite et à en dispenser la masse. Il est obligatoire pour tous les chrétiens.

C'est dans le domaine des idées que l'évolution qui entraînait les églises était le moins avancée. Ce qu'on peut affirmer, c'est que vers la fin du IIe siècle la pensée chrétienne était en pleine effervescence et que les discussions étaient fort vives.

Que donnerait cette fermentation d'idées ? La pensée chrétienne pouvait fort bien s'engager dans les voies les plus inattendues. Elle avait évidemment besoin d'être guidée. Clément avait une pensée trop conciliante, pas assez nette et vigoureuse et surtout un langage trop savant et trop obscur pour qu'il pût donner une orientation décisive aux idées. Tertullien était trop latin, trop indifférent aux problèmes de la pensée, surtout trop ignorant pour s'imposer comme docteur à la pensée chrétienne. Son mot d'ordre *ne ultra regulam* convenait à merveille à son christianisme archaïque et borné ; il ne pouvait devenir celui de penseurs d'origine grecque, lecteurs de Platon, avides de conquérir à leur foi la philosophie elle-même.

C'est alors qu'apparaît Origène. Nul n'était plus qualifié que lui pour orienter les esprits.

Dans le chapitre que M. Harnack consacre à l'école d'Alexandrie, le rôle de cette institution est mis en pleine lumière. Mais la figure d'Origène lui-même, comme du reste celle de Clément, reste fort effacée. On ne se douterait pas de la part prépondérante qu'il a eue dans l'élaboration des doctrines chrétiennes. Cet effacement de la personnalité du grand ouvrier de la pensée chrétienne tient à une conception de l'évolution des idées qui est chère à M. Harnack. Il est porté à concevoir la transformation du christianisme primitif en christianisme catholique comme se produisant spontanément par le simple jeu des causes et des effets. C'est une immense révolution dont personne n'est plus particulièrement responsable. Dans sa conception de l'histoire, la personnalité des hommes compte peu. On peut l'appeler du transformisme idéaliste. Or si l'on envisage simplement les faits, cette théorie dans le cas présent est trop étroite. En ignorant le rôle du génie d'Origène, elle commet une faute grave. Que serait donc devenue la pensée chrétienne au début du IIIe siècle, s'il ne lui avait pas donné une impulsion vigoureuse et décisive ? Ne se serait-elle pas enlisée dans une foule d'opinions contradictoires? La preuve que la pensée personnelle d'Origène a exercé alors une action décisive sur les esprits et déterminé la direction qu'ils devaient prendre, c'est qu'après lui, et pendant plus d'un siècle tous les théologiens, orateurs et écrivains chrétiens portent sa marque. Pas un qui ne soit plus ou moins frappé à son effigie. L'origénisme marque en Orient le tournant décisif de la pensée chrétienne.

Au surplus, Origène possédait toutes les qualités qu'exigeait le rôle qui lui fut dévolu. Il avait la science et la compétence. Nul parmi les chrétiens ne fut plus instruit que lui. Comme grammairien, exégète, philosophe, il pouvait rivaliser avec les meilleurs chefs d'école à Alexandrie. Ce qui était peut-être le plus remarquable, c'est

que sa science était toujours présente à son esprit. Il n'avait aucune peine à l'évoquer ; il n'avait qu'à y puiser. C'est ainsi que dans toutes les discussions il trouvait de suite le renseignement essentiel, la citation la plus appropriée, l'argument le plus frappant, le mot décisif. Porphyre lui-même proclame sa maîtrise.

Origène avait encore un don merveilleux de vulgarisation. On le verra dans la suite, il fut professeur et pédagogue jusqu'aux moelles. Qu'il enseignât au Didascalée d'Alexandrie, ou qu'il prêchât à Césarée, il excellait à se mettre à la portée de ses auditeurs, à leur inculquer ses idées, à rappeler ou à dire ce qui pouvait le plus les frapper. Son langage était toujours simple et clair, et, malgré une certaine abondance, parfaitement précis.

La piété d'Origène inspirait au moins autant de confiance que sa science. Avec certains docteurs gnostiques on pouvait toujours soupçonner qu'ils sacrifiaient la foi chrétienne. Ce soupçon ne pouvait effleurer les élèves ou les auditeurs d'Origène. Ce n'est que plus tard, lorsqu'on jugea ses idées au point de vue de l'orthodoxie de Nicée et de Constantinople, qu'on put le taxer d'hérésie.

Enfin il avait une supériorité marquée sur tous les écrivains chrétiens, c'est qu'il possédait un ensemble de doctrines bien cohérentes, et parfaitement élucidées. Aucun flottement par conséquent dans son enseignement. Les solutions qu'il proposait n'avaient pas ce caractère radical et subversif qui effarouchait chez la plupart des maîtres du gnosticisme. Si hardies que fussent ses vues, elles ne paraissaient pas en contradiction avec les croyances chrétiennes essentielles.

Tel est l'homme, qui à l'heure la plus critique peut-être de la religion naissante, surgit pour guider les esprits et pour donner aux croyances chrétiennes la forme indispensable à leur diffusion victorieuse dans le siècle.

CHAPITRE I

ENFANCE ET ADOLESCENCE

Que savons-nous d'Origène et de sa vie ; que valent les renseignements que l'antiquité chrétienne nous a transmis sur son compte [1] ?

En cette matière Eusèbe de Césarée est notre principale, pour ne pas dire notre unique autorité. L'auteur de l'*Histoire ecclésiastique* disposait pour une esquisse de la vie d'Origène de sources excellentes. Au temps de sa jeunesse, il avait composé en collaboration avec Pamphile une apologie du grand théologien. Ce Pamphile, mort martyr en 309, s'était fixé à Césarée, y fut presbytre de l'église de cette ville [2]. Il eut l'heureuse idée de constituer une bibliothèque d'ouvrages chrétiens, notamment des écrits d'Origène. Plusieurs de ceux-ci contenaient des annotations de la main même de l'auteur. La collection était probablement complète. Eusèbe en dressa le catalogue qu'il inséra dans une biographie de Pamphile qu'il rédigea plus tard [3].

Pamphile a pu à la rigueur voir et entendre Origène à

1. Pour la chronologie de la vie d'Origène voir A. Harnack, *Chronologie*, 2e vol., p. 26 et suiv. Cet aperçu dispense de tenir compte des anciens auteurs, Huet, Redepenning, etc., dont les opinions ont été soigneusement contrôlées par l'auteur. Pour certains détails nous nous écartons de M. Harnack. Nous indiquerons, s'il y a lieu, les raisons de ces divergences de vues.

2. Eus., *de mart. pal.*, VII, 4 et XI, 1.

3. Eus., *H. E.*, VI, 24, 3 ; 32, 3 ; 33, 4 ; Jérôme. *ad Ruf.*, I, 9. Sur Pamphile voir Harnack, *Gesch.*, II, 543.

Césarée dans les dernières années de l'empereur Philippe l'Arabe. Le soin qu'il a mis à se procurer les écrits du grand commentateur, à protéger sa mémoire contre de malveillantes critiques, fait de lui un témoin de premier ordre. Puisqu'Eusèbe a composé en collaboration avec lui l'*Apologie* d'Origène, ils ont dû discuter tous les détails de la vie de leur héros. Selon son habitude, Eusèbe a aussi recueilli les témoignages oraux qui existaient encore. Il a connu des presbytres dont les souvenirs remontaient jusqu'à Origène [1]. Enfin il a rassemblé toutes les lettres de celui-ci qu'il a pu trouver. Il en a publié un recueil d'une centaine [2].

Eusèbe était donc bien renseigné. On sait qu'il était consciencieux ; il a l'habitude de nommer ses sources et de les citer. Néanmoins certains défauts graves entachent sa narration et parfois faussent la physionomie des faits qu'il raconte. Il est loin d'être exempt de cette exagération de langage alors si générale parmi les auteurs. Il a des partis pris. Ses outrances de panégyriste sont bien connues. Ce n'est pas qu'il dénature systématiquement les faits, mais par ses jugements il finit par les déformer. Il s'écrie à propos d'Origène que ses actes sont mémorables « depuis les langes ». Voilà un excès d'admiration qui s'est probablement retrouvé dans sa façon de représenter la science précoce de son héros, son ardeur de foi, sa témérité à s'exposer aux persécutions, son fanatisme d'ascétisme. Il faut en tenir compte [3].

1. *H. E.*, VI, 33, 4 : καὶ ἄλλα μὲν... παραδιδόασι τῶν καθ' ἡμᾶς οἱ πρεσβύτεροι.

2. *Ibidem*, 36, 3 : il en a rassemblé plus de cent ἐν ἰδίαις τόμων περιγραφαῖς.

3. M. Preuschen, dans un article des *Theol. Studien u. Kritiken*, p. 359, 1905, fait de formelles réserves sur la valeur documentaire du texte de l'*Hist. eccl.*, VI, ch. 2-4. Il croit y découvrir des contradictions fort suspectes. Eusèbe dit qu'O. avait 17 ans quand son père mourut. D'autre part, il en parle comme d'un enfant, ἔτι κομιδῇ παῖς; νέον κομίδῃ. Faut-il presser ces expressions ? Ne sont-elles pas venues sous la plume d'Eusèbe simplement parce qu'il a l'habitude de forcer son langage? Voir sur νέος, *H. E.*, VI, 8, 5. De même pour l'âge qu'il lui donne lorsqu'il

Ces réserves faites, il faut reconnaître qu'Eusèbe disposait pour une biographie d'Origène des sources d'information les plus sérieuses, et qu'il les a consciencieusement utilisées. Dans le VI[e] livre de son *Histoire ecclésiastique*, il a résumé la matière du livre qu'il avait composé en collaboration avec Pamphile. Ce n'est pas une biographie qu'il y a insérée mais c'est un aperçu de l'essentiel. Telle qu'elle est, cette notice mérite la confiance.

Nous ne lisons nulle part qu'Origène soit né à Alexandrie. Ce qui est certain, c'est qu'il y a été élevé. Tous les textes relatifs à son enfance nous ramènent à la capitale de l'Égypte.

Ses parents étaient chrétiens. Son père Léonide est mort martyr en 202, lorsque la persécution sévit à Alexandrie. Le peu que l'on sait de lui, laisse entrevoir chez ce chrétien une ferveur que confirme sa fin. Son plus grand souci fut d'initier son fils à sa foi, de lui inculquer une connaissance approfondie des Écritures. Il nous paraît probable qu'Origène était né, lorsque son père devint chrétien. Léonide l'était depuis sept ou huit ans lorsqu'il périt victime de la persécution. Septime Sévère n'a jamais songé à extirper la secte chrétienne, pas plus que la race juive. Il aurait voulu mettre fin au prosélytisme de l'une et de l'autre. Ordre fut donc donné d'arrêter et de punir les déserteurs des dieux païens [1]. Le décret ne touchait pas les chrétiens de naissance. C'est bien pour cette raison qu'Origène lui-même ne fut pas inquiété, alors que les néophytes qu'il avait amenés au christianisme furent conduits au supplice. Si Léonide avait été chrétien avant la naissance de son aîné, c'est-à-dire depuis une vingtaine d'années, il aurait probablement été oublié. Mais converti depuis six ou sept ans seulement, il a suffi sans doute

devient chef de l'école catéchétique. Puis Eusèbe n'attribue-t-il pas à Origène un excès de fanatisme qu'il n'a pas connu ? Ces réserves ne sont pas sans fondement, mais n'infirment pas le fond de la narration d'Eusèbe.

1. Voir page 7.

d'une dénonciation pour qu'on l'arrêtât et qu'il payât sa foi de sa vie [1].

Léonide porte un nom grec ; il était, comme l'affirme Porphyre, de race hellénique. Pourquoi a-t-il donné à son fils le nom d'Origène ? S'il est vrai que ce nom rappelle Horus, comme le pensent Huet et la plupart des historiens d'Origène, on peut supposer que l'enfant est né le jour anniversaire du dieu égyptien. Ses parents qui étaient encore païens, lui ont donné un nom qui rappelait cette circonstance. Il est probable que plus d'un enfant, pour la même raison, s'est appelé « Fils de Horus ». Nous connaissons un homonyme de notre héros [2].

Quelle est la date de naissance d'Origène ? Deux textes d'Eusèbe paraissent l'établir de façon très claire. Dans le premier (*H. E.*, VI, 2, 12), on nous dit qu'Origène avait dix-sept ans lorsque son père mourut. Dans le même chapitre, l'historien nous apprend que c'est dans la dixième année de Septime Sévère que la persécution éclata à Alexandrie. Origène avait donc dix-sept ans en 202. D'après

1. Notre hypothèse expliquerait assez bien les affirmations de Porphyre qu'Eusèbe traite de mensongères. Dans le passage que celui-ci cite (*H. E.*, VI ch. 19), Porphyre déclare que dans son enfance il a rencontré Origène, que celui-ci a laissé des livres réputés, qu'il a été auditeur d'Ammonius, qu'il a appliqué les doctrines des philosophes à l'interprétation des Écritures et enfin qu'il était grec, élevé dans l'étude des lettres grecques, et qu'il s'est ensuite adonné à la « témérité barbare », c'est-à-dire qu'il est devenu chrétien. Remarquons que toutes les assertions de ce passage, réserve faite de la dernière, sont vraies, tandis que ce qu'Eusèbe dit d'Ammonius est absolument faux, et qu'il exagère pour le moins quand il dit d'Origène qu'il est resté fidèle aux doctrines chrétiennes ἐκ προγόνων. Si, comme nous le supposons, les parents d'Origène étaient païens au moment de sa naissance et pendant quelques années encore, l'affirmation de Porphyre n'est pas erronée. Ce que Porphyre ignore, c'est que ce n'est pas lorsqu'il est devenu homme qu'Origène a passé au christianisme, mais que c'est lorsqu'il était encore enfant que son père l'a initié au christianisme. La part d'erreur de Porphyre se trouve réduite à des proportions plus vraisemblables.

2. Pour l'homonyme, voir Harnack, *Chronol.*, ou Bardenhewer, *Patrologie*. Origène est appelé fréquemment « Adamantius ». Ce n'était pas une épithète, mais faisait partie du nom, *H. E.*, VI, 14, 10 : ὁ μέντοι Ἀδαμάντιος καὶ τοῦτο γὰρ ἦν τῷ Ὠριγένει ὄνομα.

ce texte, il est né en 185. Dans un autre endroit (*H. E.* VI, 36, 2 et comparez, 35, 1) on nous dit que la troisième année de Philippe l'Arabe, Origène avait plus de soixante ans. C'était en 246. Défalquez quelques mois; en 245 il avait ses soixante ans. Il était donc né en 185. D'après un troisième passage de l'*Histoire ecclésiastique* (VII, 1), Origène est mort après Décius, donc après l'an 251, puisque l'empereur a été assassiné tout à fait à la fin de cette année. C'était, dit Eusèbe, sous le règne de Gallus. Il ajoute qu'Origène avait alors soixante-neuf ans. Ce devait être son âge en 252, puisque Gallus est mort en 253. Dans ce cas il serait né en 183. Un fort intéressant passage de Photius nous paraît expliquer ces différences [1]. Il mentionne deux traditions relatives à la fin d'Origène. D'après l'une, il serait mort sous Décius à la suite des tortures qu'il avait subies. C'était à Césarée. D'après l'autre, il aurait langui jusqu'au règne de Gallus et serait mort à Tyr. Il avait alors soixante-neuf ans. C'est cette dernière tradition qu'Eusèbe reproduit dans VII, 1, sans remarquer qu'elle ne s'accordait pas avec ses autres assertions. La première, cependant, de ces deux traditions paraît le mieux attestée. Elle a pour garant Pamphile et des gens renseignés de première main. La seule difficulté qui subsiste, c'est qu'Eusèbe affirme sur la foi de la deuxième tradition qu'Origène avait soixante-neuf ans à sa mort. Cette affirmation est-elle plus exacte que les autres données de cette deuxième tradition? Nous ne le pensons pas. Concluons qu'Origène est né en 185 et qu'il est mort à la suite des tortures qu'il a endurées en 251, à Césarée.

Eusèbe relève avec soin les signes de précocité que l'on avait notés chez le jeune Origène. Il n'est pas dou-

1. *Biblioth.*, 118 : « Pamphile martyr et beaucoup d'autres qui se sont exactement renseignés au sujet d'Origène auprès de ceux qui l'avaient vu disent qu'il quitta cette vie à Césarée même, à la suite d'un illustre martyre, au temps où Décius sévissait avec cruauté contre les chrétiens. D'autres disent qu'ayant survécu jusqu'à Gallus et Volusianus, il est mort à Tyr en sa 69me année et qu'il y fut enseveli ».

teux qu'il ait été un enfant remarquable. Son père s'en est vite rendu compte. A ce fils qui possédait des aptitudes particulières, il donna ou fit donner cette instruction secondaire qu'on appelait alors « les circulaires ». C'étaient de bonnes études littéraires. En même temps, Léonide qui, selon nous, s'est converti au christianisme lorsque son fils avait neuf ou dix ans, s'appliquait à l'initier à sa propre foi. Il lisait avec lui les Écritures, lui en faisait apprendre par cœur de longs passages. C'est sans doute à cette habitude qu'Origène doit son extraordinaire facilité à citer des textes bibliques. L'enfant prenait un goût très vif à ces lectures, et déjà se manifestait par moments cette subtilité d'esprit dont témoignent ses commentaires. Il posait à son père, à propos de ce qu'il lisait, des questions embarrassantes. Léonide ne savait que répondre. Il semble qu'il ait bientôt senti qu'il ne suffisait pas d'écarter les questions de son fils en déclarant qu'elles n'étaient pas de son âge, et qu'il devait se contenter du sens littéral du texte sacré [1]. Il envoya le jeune Origène à l'école catéchétique. Elle était alors dirigée par Clément. Le fils de Léonide y fit de bonnes amitiés, en particulier il se lia avec un condisciple du nom d'Alexandre qui devint plus tard évêque. Comme on pouvait s'y attendre, Origène devint rapidement l'élève le plus distingué de l'école [2]. Sa renommée se répandit parmi la jeunesse des écoles [3].

1. Ces renseignements sur l'éducation première d'Origène, nous les tenons d'Eusèbe, VI, 2, 7-11. Pour l'essentiel, ils sont sûrs : Pamphile en est le garant. On peut soupçonner, cependant, Eusèbe d'avoir un peu brodé. Qu'Origène ait relevé certaines difficultés du texte biblique, c'est compréhensible, mais qu'il ait recherché un sens plus profond du texte sacré, un sens allégorique, c'est fort peu probable.

2. *H. E.*, VI, 6 : notez la leçon plus explicite des Mazarin, Medic., etc. : τῶν φοιτητῶν αὐτοῦ παῖδα ὄντα γενέσθαι.

Dans VI, 14, 8, Eus. cite une lettre d'Alexandre à Origène ; Alex. dit que Clément a été son maître et que c'est alors qu'il est devenu l'ami d'Origène. Il ne parle de Pantène que comme d'un πατήρ.

3. Alexandre appelle son camarade κύριος. C'est sur la demande des étudiants que le jeune Origène recommença les leçons du Didascalée.

Tout à coup en 202, la persécution éclate à Alexandrie. Septime-Sévère, pendant le voyage qu'il venait de faire en Orient, paraît avoir été frappé des inconvénients, pour ne pas dire des dangers du prosélytisme juif et de la propagande chrétienne. Il n'a sûrement pas eu la pensée d'extirper soit le judaïsme soit le christianisme. Pareil fanatisme lui était entièrement étranger ainsi qu'à son entourage, à sa famille [1]. Il ne faut pas lui attribuer les sentiments d'un Décius, d'un Dioclétien, ou d'un Gallus. Spartien nous a conservé le décret qui a déchaîné la persécution. Ce décret correspond exactement à ce que l'on pouvait attendre de l'empereur. Il vise uniquement la propagande, aussi bien celle des juifs que celle des chrétiens [2]. Évidemment Septime-Sévère a cru qu'il suffirait de quelques exemples pour intimider les chrétiens et contenir leur ardeur de prosélytisme.

Dans certaines provinces, ce décret, si limité qu'en fût la portée, a pu avoir le grave inconvénient de susciter un mouvement de fanatisme populaire, et de servir à un gouverneur hostile de prétexte pour sévir avec violence contre les chrétiens. C'est ce qui arriva en Afrique. A Carthage on était très fanatique. Les chrétiens y étaient odieusement calomniés ; à chaque instant le public demandait des victimes; il y avait presque constamment quelques confesseurs dans les prisons. L'hostilité contre les chrétiens était telle qu'en 197 Tertullien se vit obligé de les défendre. Son *ad Nationes* et son *Apologeticus* sont de cette année. Vers le même temps, peut-être, quelques années plus tard, il écrit son *ad Martyras*. En 211, il publiera son *ad Scapulam*. Il est probable que le décret de l'empereur, s'il a été promulgué à Carthage, a eu l'effet immédiat d'exalter les adversaires fanatiques des chrétiens. D'ailleurs le simple fait que ceux-ci paraissaient mal vus en haut lieu suffisait pour encourager les

1. Voir J. Réville, *la Religion sous les Sévère*.

2. Judaeos fieri sub gravi pœna vetuit. Idem etiam de christianis sanxit.

autorités à sévir. En effet, c'est à ce moment-là, en 202 ou 203, qu'eut lieu le martyre de Perpétue, de Saturus et de leurs compagnons.

A Alexandrie le décret de l'empereur ne paraît pas avoir ému la population païenne. La capitale de l'Égypte n'était-elle pas le rendez-vous de toutes les superstitions, comme de toutes les philosophies, de tous les cultes, comme de toutes les écoles ? N'y était-on pas syncrétiste et sceptique ? Qu'on se souvienne de cette lettre d'Hadrien, si spirituelle et si ironique que Vospiscus nous a conservée et dans laquelle l'empereur s'amuse à dépeindre l'état religieux d'Alexandrie [1]. En vertu du décret, le préfet Laetus prend des mesures de répression. A aucun moment, il n'est question d'émeutes antichrétiennes. Conformément aux intentions impériales, Laetus paraît s'être borné a ordonner quelques exécutions. Clément, à la première alerte, prend la fuite. Léonide, connu sans doute pour sa ferveur, peut-être dénoncé, est arrêté, décapité. Puis ce fut de nouveau le calme. La persécution ne paraît avoir repris qu'un an plus tard avec un nouveau préfet.

Il faut bien se garder de se représenter cette persécution d'après Eusèbe. A l'en croire, c'est par milliers que les chrétiens auraient péri en Égypte [2]. Il répète la même affirmation, chap. II, 3. Enfin au chap. V, il rapporte la légende du martyre de Potamienne et de Basilide, et en tire un tableau de la répression très haut en couleur. Un mot d'Origène lui-même dénonce et détruit ces exagérations. Dans un passage où il fait allusion à cette persécution, peut-être aussi à celle de Maximin de Thrace, il déclare qu'il n'y a eu alors qu'un très petit nombre de martyrs [3].

Eusèbe insiste avec une évidente complaisance sur

1. Nous la considérons comme authentique.

2. *H. E.*, VI, I.

3. Voici le texte d'Origène : ὀλίγοι κατὰ καιροὺς καὶ σφόδρα εὐαρίθμητοι ὑπὲρ τῆς χριστιανῶν θεοσεβείας τεθνήκασι *C. Celsum*, III, ch. 8.

l'ardeur chrétienne de son jeune héros pendant la persécution. Il aurait été dévoré de la soif du martyre. Peu s'en fallut qu'il ne s'offrît aux bourreaux. Sa mère dut cacher ses vêtements pour l'empêcher de sortir. A son père en prison, il écrivait — Eusèbe cite ce mot — « tiens bon ; ne te préoccupe pas de nous ». Cette soif du martyre n'a rien d'invraisemblable. Son père Léonide, converti au christianisme quelques années auparavant, avait toute la chaleur d'un néophyte. Il l'a inculquée à son fils. Cette ferveur, Origène l'a toujours eue. On la retrouve toute vibrante dans son traité sur le martyre composé au temps où Maximin de Thrace inquiétait les chrétiens. Clément conseillait la fuite en temps de persécution. Lui-même donna l'exemple. Jamais Origène n'a donné pareil conseil; il n'hésite pas à blâmer les fuyards [1].

A la mort de son père, Origène s'est trouvé dans une situation difficile. Le fisc avait confisqué les biens de Léonide. Il laissait sa femme et six enfants dont Origène était l'aîné. Eusèbe raconte qu'une dame chrétienne fort riche recueillit Origène et sans doute pourvut aux besoins de la veuve et des orphelins. Cette dame avait dans son entourage un philosophe chrétien du nom de Paul. Il se rattachait à une école gnostique. Paul était un conférencier éloquent ; il présidait des cultes qui attiraient beaucoup de monde. Le jeune Origène, dit Eusèbe, refusa de s'associer aux prières de Paul. Cette étroitesse n'aurait rien eu de surprenant. Origène n'a jamais été tolérant. Le seul chrétien de l'ancienne église qui ait vraiment fait preuve de largeur d'esprit, c'est Clément. Est-ce parce qu'il ne pouvait supporter la présence de Paul, comme l'insinue Eusèbe, ou est-ce parce qu'il voulait être plus indépendant ? Origène se sépara de sa protectrice.

Il avait repris ses études avec ardeur. Il acquit rapide-

1. Voir *Comment. de Matth.* XVI, 1 à la fin : « En effet nous disons qu'il ne faut ni en toute circonstance esquiver les périls ni aller au devant du danger. Il est nécessaire de consulter quelqu'un qui soit sage en Christ pour estimer quel temps exige qu'on se retire et quel temps exige qu'on accepte la lutte sans se retirer, encore moins sans fuir ».

ment assez de connaissances littéraires (τὰ γράμματα) pour pouvoir enseigner. Le succès fut tel, dit Eusèbe, qu'il lui fut possible de pourvoir à tous ses besoins.

Nous avons étudié ailleurs les origines de l'école catéchétique. Elle est née pour ainsi dire spontanément [1]. Ni l'église d'Alexandrie ni son évêque ne l'ont créée. Un jour un chrétien instruit du nom de Pantène réunit chez lui quelques jeunes gens pour leur expliquer les Écritures chrétiennes. Clément qui voyageait alors en quête de science le découvrit, c'est son mot, et aussitôt s'attacha à lui. A la mort de Pantène, il prit la direction des études bibliques qu'avait instituées son maître. L'enseignement était alors absolument libre. Un rhéteur ou un philosophe, soit pour le gain, soit par amour de l'art, se mettait à enseigner. S'il avait du talent, sa renommée lui attirait très vite des élèves. Ainsi faisait alors Ammonius Saccas à Alexandrie, ainsi fit plus tard son élève Plotin à Rome. Il n'en allait pas autrement chez les chrétiens. Basilide et Valentin, comme plus tard Justin et Tatien, ont de leur propre initiative tenu école. Pantène a fait comme tout le monde. Il ne pouvait lui venir à l'esprit de demander à l'église d'Alexandrie une investiture quelconque, et de son côté cette église ne pouvait songer à la lui imposer. Clément enseigna dans les mêmes conditions. Il n'existe pas le plus léger indice qu'il ait placé son école sous le patronage de l'église d'Alexandrie. Cette école d'ailleurs n'était pas un catéchuménat proprement dit. Il ne faut pas se laisser tromper par certaines expressions d'Eusèbe, sûrement inexactes [2]. C'était un *didascalée* comme beaucoup d'autres à Alexandrie.

L'enseignement de Clément eut certainement un réel

1. Lommatzsch avait déjà entrevu la vérité sur ce point. Voyez une note, vol. XXII, p. 17. 'Pour soutenir l'origine ecclésiastique du Didascalée, il n'y a plus guère que des hommes d'église. Le parti pris est évident. Voir Bardenhewer, *Patrol.*, p. 120, 3e éd.

2. Ainsi *H. E.* V, 10, l'expression τῆς διατριτῆς τῶν πιστῶν. Justement les données les plus sûres des textes établissent que c'était non pas des πιστοί mais des ἐθνικοί qui venaient au Didascalée.

retentissement parmi la jeunesse des écoles. Les *Stromates* nous en attestent l'ampleur. Aussi après sa fuite on vit bientôt quelques jeunes gens chercher un maître chrétien. Ils savaient qu'Origène était le meilleur élève de Clément. Il était de notoriété parmi eux qu'il possédait une compétence déjà reconnue. Ils décidèrent de s'adresser à lui malgré sa jeunesse. Il avait alors dix-huit ans [1].

Ces jeunes gens étaient-ils chrétiens ou païens ? Eusèbe lui-même déclare qu'ils venaient du paganisme [2]. Ceux qu'ils nomment dans la suite sont tous des néophytes, convertis par Origène. Il se peut que de jeunes chrétiens se soient joints à eux. Mais si l'on se tient aux textes, ce furent pour la plupart des jeunes gens et des jeunes femmes étrangers au christianisme. Ils venaient à Origène précisément pour apprendre à connaître la nouvelle religion.

Quelle était la matière de l'enseignement que leur donnait Origène ? D'après Eusèbe, c'étaient les Écritures [3]. Rien de plus vraisemblable. Tout donne à croire qu'Origène a été tout d'abord très exclusivement interprète biblique. A l'école de Clément, il avait appris à allégoriser le texte sacré. L'allégorie devint entre ses mains une savante méthode. Rien ne prouve qu'à ce moment-là Origène ait utilisé la philosophie pour l'interprétation biblique. A en croire Eusèbe, il aurait même estimé que l'étude des écrits grecs était incompatible avec ses devoirs d'interprète de l'Écriture. Il aurait vendu ses manuscrits d'auteurs grecs, même ceux qu'il avait lui-même copiés [4].

A ce moment-là eut lieu une recrudescence de persécution [5]. Aquilas venait de succéder à Laetus. Soit qu'il ait reçu des ordres de l'empereur, soit qu'il ait voulu faire du zèle, il fit arrêter quelques chrétiens. L'école catéchétique ne fut pas épargnée. Comme c'était la propagande

1. *H. E.* VI, 3, 1 ; 3, 3.
2. *Ibidem*, προσήεσαν αὐτῷ τινὲς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν.
3. *Ibidem*, 3, 8.
4. *Ibidem*, 3, 8 et 9.
5. *H. E.*, 3, 3.

qu'on voulait supprimer, tout naturellement la police s'efforça de mettre la main sur Origène et ses élèves. Ce fut une chasse à l'homme. Plus d'une fois le jeune maître et ses auditeurs faillirent être cernés par les soldats. Ils s'échappaient pour aller s'établir dans une autre maison [1]. On réussit néanmoins à en prendre six. Ils étaient tous des néophytes ; la plupart venaient de recevoir le baptême. Parmi eux il y avait une femme [2]. Origène qui personnellement ne tombait pas sous le coup des mesures ordonnées par Septime Sévère, puisqu'il était chrétien d'origine, assista ses élèves avec un magnifique courage. Il les accompagnait jusqu'au supplice. Un jour la foule, qui voyait en lui l'auteur du malheur de ces jeunes gens, faillit lui faire un mauvais parti. Il n'échappa que par miracle [3].

Aquilas paraît avoir sévi avec plus de rigueur que Laetus. Cependant la tempête fut courte. On voulait effrayer les chrétiens, et par là modérer leur zèle de prosélytisme. A tort ou à raison, on crut que quelques exécutions suffisaient. Tout rentra dans l'ordre, et Origène put se consacrer avec une nouvelle ardeur à son enseignement.

Si l'on en croit Eusèbe, son jeune héros se mit à pratiquer un rigorisme extrême. Rien de plus vraisemblable. On ne pouvait guère alors s'afficher religieux, si l'on ne pratiquait l'ascétisme. Les sectateurs d'Isis que dépeint Plutarque sont des ascètes. Tout adepte des mystères ou d'une religion syncrétiste se soumettait à de dures pratiques. Basilide, Valentin, Marcion prêchaient l'ascétisme le plus rigoureux. Certains gnostiques allaient jusqu'à proscrire le mariage. La morale de Clément qui les combat est singulièrement austère. Tertullien embrasse le montanisme principalement à cause de la sévérité de sa

1. *Ibidem*, 3, 6.
2. *Ibidem*, VI, 4.
3. *Ibidem*, 3, 4. Exemple d'exagération d'Eus., VI, 3, 7 : διὸ δὴ μάλιστα συναιρομένης αὐτῷ δυνάμεως θείας μυρίους ἐνῆγεν ἐπὶ τὸν αὐτοῦ ζῆλον. Cf. III, 13.

morale. Ainsi tout incitait le jeune maître du Didascalée à pratiquer à son tour un sévère rigorisme.

Eusèbe nous dépeint en détail la vie ascétique que menait alors Origène. Ces détails, il les tient sans doute de Pamphile [1]. Abstinences, notamment de vin et sans doute de viande, privation de sommeil, pauvreté poussée aux dernières limites, les pieds nus, l'habitude de coucher sur la dure, voilà, disait-on, le régime qu'il s'imposa pendant plusieurs années. Il faillit y perdre la santé.

Eusèbe prétend que c'est à l'évangile, en particulier aux instructions de Jésus à ses disciples qu'Origène emprunte cet ascétisme. Il prit les préceptes évangéliques au pied de la lettre. On comprend qu'Eusèbe, qui défend la mémoire du grand théologien, ait cherché l'inspiration et l'idée première de son rigorisme dans les Écritures. Mais l'Évangile en est-il bien la source ? C'est fort douteux. On y relève en effet plus d'un trait qui sûrement n'en provient pas. Puis cet excès de littéralisme qu'il attribue à Origène étonne chez l'interprète des Écritures qui, dès le premier jour, affiche un tel dédain pour le sens littéral. On se demande à quel moment le jeune maître a connu cette superstition de la lettre.

L'ascétisme était dans l'air. C'était un article de la morale de toutes les religions syncrétistes. Est-ce de ces religions qu'Origène se serait inspiré ? C'est peu probable. On verra qu'il est caractéristique de notre théologien, qu'il s'est fort peu préoccupé des religions syncrétistes, des mystères, des cultes orientaux. Nous y voyons l'une des grandes influences du temps. Origène les ignore. La seule influence en dehors du christianisme qu'il ait subie, c'est celle de la philosophie. Si son ascétisme n'est pas d'origine chrétienne, c'est de celle-ci qu'il dérive.

De fait cet ascétisme rappelle nettement celui des néopythagoriciens d'Alexandrie et des Cyniques de l'époque. Les abstinences, celle du vin, sans parler de celle de la

1. *H. E.*, VI, 3, 9-13.

chair animale, sont courantes chez les Pythagoriciens [1]. Les prêtres philosophes de Plutarque pratiquent les mêmes abstinences [2]. Les Cyniques se privaient de sommeil, allaient pieds nus, affichaient la pauvreté [3]. Eusèbe lui-même appelle cet ascétisme « une vie de philosophe » [4].

A son insu, le jeune ascète imitait beaucoup plus les philosophes grecs de son temps qu'il ne s'inspirait de l'Évangile primitif.

Fixons les traits essentiels de la physionomie morale d'Origène à cette époque. Dans les premiers chapitres de son sixième livre, Eusèbe est visiblement préoccupé de faire valoir l'ardeur de foi de son héros. Il s'est offert au martyre ; il s'est refusé à toute communion avec un hérétique ; devenu chef du Didascalée, il vend ses manuscrits d'auteurs grecs ; il répudie la culture grecque ; il déploie dans la propagande, comme dans la sollicitude pour les confesseurs un zèle extraordinaire ; enfin, par sa fidélité à l'idéal évangélique, il s'impose les plus dures abstinences et les plus pénibles labeurs. Vit-on jamais caractère chrétien plus achevé ?

Le portrait est exact, mais il est incomplet. Il ne nous révèle qu'un aspect de la physionomie d'Origène. Pour cause. Eusèbe n'en relève que ce qui met en relief le caractère chrétien de son héros. S'il montrait en Origène le Grec, il diminuerait l'effet qu'il cherche.

Cependant, chez ce jeune fanatique, il y a un Grec de race authentique. Déjà il perce à travers le chrétien intolérant. Eusèbe lui-même ne nous a-t-il pas appris qu'encore tout enfant il posait à son père, au sujet des Écritures, des questions embarrassantes ? C'est la curiosité d'esprit, le trait essentiel du génie grec, qui s'éveille en

1. Voir Zeller, *Gesch. der Philos. der Griechen*,, vol. II, 3e partie, p. 80; notez les vers qu'il cite.

2. *De Iside et Osiride*, IV, 31, 2 D. et V, 31. 2 E.; VI, 3 A.

3. Voir Epict., *Entretiens*, III, 22, 10 : abstinence de sommeil; 45 : pauvreté.

4. φιλοσοφῶν διετέλει. Il est vrai qu'Eusèbe appelle toute vie ascétique un βίος φιλόσοφος. Clément le faisait avant lui.

lui. Plus tard, Aristote apprendra au jeune homme le secret de ses ἀπορίαι ou questions dont ses commentaires nous donneront tant d'exemples topiques. Puis l'adolescent n'a-t-il pas fait ses ἐγκύκλια ou cycle des études grecques secondaires? Elles l'ont initié à la culture hellénique. Lui-même n'a-t-il pas pratiqué, que dis-je, copié de sa main les livres grecs? Il s'est fait une bibliothèque d'étudiant. On aimerait en savoir la composition. Les écrits des philosophes plus que ceux des poètes et des historiens devaient y figurer. Il n'a dû pratiquer Homère et Sophocle que pour les besoins de son enseignement lorsqu'il était « grammairien ». Tandis que Clément est plein de la poésie hellénique, et par moment rappelle les grâces et les harmonies de Platon et d'Euripide, Origène a réservé ses faveurs uniquement à la philosophie. Enfin, nous allons voir qu'il n'a pas tardé à reprendre l'étude des philosophes, qu'il a suivi les leçons d'Ammonius, qu'il a lui-même lu et commenté les écrits de Platon et de Zénon avec ses élèves. Croit-on que ce n'est qu'à ce moment-là, lorsqu'il était chef du Didascalée, qu'il a tout à coup entrepris l'étude de la philosophie ? Il la connaît trop bien pour ne pas l'avoir depuis longtemps pratiquée. Avec les philosophes, Origène pénétrait dans le sanctuaire même du génie grec. Il ne pouvait en sortir que transformé à l'image de ce génie. Ou plutôt, le Grec qui était en lui, qu'une éducation exclusivement chrétienne aurait pu étouffer, s'est vite affirmé à l'école de Platon, d'Aristote, de Zénon et des philosophes de son temps.

Ainsi, dès sa vingtième année, Origène nous offre le curieux exemple d'un chrétien authentique et d'un Grec non moins authentique. On les aurait crus incompatibles ; chez Origène jusqu'à la fin, ils se sont accommodés l'un à l'autre, peut-être faudrait-il dire, ils se sont réciproquement complétés.

CHAPITRE II

LA PÉRIODE CRÉATRICE. — FORMATION DES IDÉES D'ORIGÈNE

Le jeune maître du Didascalée chrétien paraît avoir réussi dès le début. Il venait à lui des élèves des deux sexes. Sa renommée se répandait de jour en jour [1]. Elle attira bientôt l'attention de Démétrius, évêque de l'église d'Alexandrie. Ce qui recommandait encore le jeune maître, c'était le zèle dont il avait fait preuve.

Démétrius est le premier évêque d'Alexandrie qui fasse parler de lui. Quoique l'église de cette ville eût comme celle d'Antioche ou de Rome sa liste d'évêques qui remontaient sans interruption jusqu'à l'âge apostolique, il semble bien que ce n'est qu'avec Démétrius que l'épiscopat monarchique se soit établi dans cette église [2]. Elle retardait sur les églises d'Asie-Mineure et même sur celle de Rome. Dans la personne de Démétrius, l'évêque devient prépondérant à Alexandrie comme ailleurs. On verra que celui-ci ne l'a cédé à personne en fait d'autoritarisme. S'il estima avec raison que l'église d'Alexandrie avait tout intérêt à s'attacher le maître du Didascalée, on peut croire que le désir de contrôler cette institution et d'en faire une dépen-

1. Voir *H. E.*, VI, 3, 5 et 8, 6. Naturellement il faut que l'insupportable rhéteur qu'est Eusèbe amplifie. Il parle de τὸ πλῆθος τῶν κατηχουμένων παρ' αὐτῷ. On venait à lui, νύκτωρ καὶ μεθ' ἡμέραν. Origène lui-même dit dans une lettre : τῆς φήμης διατρεχούσης περὶ τῆς ἕξεως ἡμῶν, *H. E.*, VI, 19, 12.

2. Voir Harnack, *Chronol.*, Ier vol., p. 203 à 206.

dance de l'église ne fut pas étranger aux ouvertures qu'il fit à Origène. Il lui offrit son patronage que le jeune maître sans doute accueillit avec reconnaissance. Ce patronage fut d'abord plein d'égards ; tout au plus se faisait-il sentir parfois par une douce pression. On le verra, Démétrius n'aimait pas qu'Origène s'absentât sans son autorisation [1].

C'est à ce moment-là sans doute qu'Origène pratiqua sur lui-même l'opération de la castration. Son apologiste Eusèbe voit dans cet acte la preuve de son zèle ; il reconnaît que ce zèle était intempestif. Sans doute son héros a-t-il pris au pied de la lettre certaine parole évangélique qui semble louer ceux qui se font eunuques par amour du Royaume des cieux. La vraie raison paraît avoir été celle qu'Eusèbe d'ailleurs indique lui-même. Le jeune maître voyait venir à lui des femmes aussi bien que des hommes. Il pouvait craindre que la malignité publique ne fît de ces relations un sujet de calomnies. Il voulait y couper court. Démétrius, alors bien disposé pour lui, n'y vit pas autre chose [2].

Deux ou trois ans s'écoulent. Nous sommes en 205. Les dix années qui sont devant Origène vont être les plus fécondes de sa vie. C'est alors que se forment ses idées essentielles. De ses méditations pendant cette période sortira son système de philosophie religieuse et chrétienne. Vers 215, il se sentira en pleine possession de sa pensée. Dès 218, il commencera à écrire [3].

Pendant les premières années, Origène se borne exclusivement à expliquer les Écritures. Clément lui avait appris la méthode d'interprétation allégorique. Dans les débuts,

1. *H. E.*, VI, 3, 8. D'après ce texte, Démétrius, dès le premier jour, aurait d'autorité pris Origène et le Didascalée sous son contrôle. Eusèbe nous paraît anticiper ici et prêter à l'acte de l'évêque un caractère autoritaire qu'il n'eut pas au début. Eusèbe tient à placer son héros sous le patronage de l'Église.

2. Sur l'autocastration, voir Origène lui-même dans *Comment. sur Matthieu*, Lomm. t. XV, 1-5 à propos de Matth.. XIX, 12.

3. *H. E.*, VI, 23, 1.

il n'a probablement fait que reproduire l'enseignement biblique de son maître. Mais bientôt lui viennent des étudiants et des étudiantes qui avaient suivi les philosophes en renom. Ils lui posent des questions que le jeune bibliciste trouve embarrassantes. Il sent qu'il ne lui est plus permis d'ignorer la philosophie. Nous l'avons vu, il l'avait sûrement étudiée quelques années auparavant ; puis il avait cru devoir bannir la philosophie avec les autres écrits grecs. Le voilà contraint par les exigences mêmes de son enseignement de revenir à la philosophie. C'est ce que fort heureusement il nous apprend lui-même dans une lettre dont Eusèbe nous a conservé un extrait. Elle mérite d'être citée : « Pendant que je m'appliquais à l'enseignement (τῷ λόγῳ), il me vint, sur la réputation que l'on me faisait, tantôt des hérétiques, tantôt des Grecs cultivés, notamment des gens qui avaient fait de la philosophie. Il me parut dès lors indiqué d'examiner les doctrines des hérétiques, ainsi que les vues des philosophes qui promettaient la vérité. En faisant cela, je n'ai fait qu'imiter Pantène qui, avant moi, fut utile à beaucoup de gens, et qui s'était acquis une grande compétence en ces matières. J'ai suivi aussi l'exemple d'Héraclas qui siège maintenant parmi les anciens de l'église d'Alexandrie [1].

Je l'ai trouvé à l'école du « Maître des sciences philosophiques » il l'avait suivi depuis cinq ans avant que je commençasse moi-même à être de ses auditeurs. Lui qui autrefois s'habillait comme tout le monde, a revêtu le costume des philosophes, et le porte jusqu'à ce jour. Il ne cesse d'étudier autant qu'il le peut les écrits des Grecs »[2].

Cet Héraclas était frère de Plutarque, ce disciple d'Origène qui fut l'un des premiers de ses élèves à subir le martyre. Origène devient maître du Didascalée environ un an après la persécution où périt son père, donc en 203. On peut supposer que c'est à ce moment-là qu'Héraclas se convertit avec son frère au christianisme. Origène dit

1. Il est curieux qu'Origène ne mentionne pas Clément.
2. *H. E.*, VI, 19, 12-14.

qu'il fréquentait les leçons du philosophe le plus renommé d'Alexandrie depuis cinq ans au moment où lui-même suivit son exemple C'est depuis sa conversion qu'Héraclas s'est mis à suivre les leçons du philosophe, à moins qu'il n'ait simplement continué à les suivre tout en faisant profession de christianisme. Toujours est-il qu'il devait être chrétien lorsqu'il étudiait la philosophie et qu'il s'affichait philosophe. Autrement Origène n'aurait pu se prévaloir de son exemple pour justifier ses propres études de philosophie. On peut supposer que c'est de l'année 203 à 208 qu'Héraclas fréquenta l'école du philosophe, ou peut-être un peu plus tôt. C'est donc dans ces années-là qu'Origène lui-même s'est de nouveau appliqué à l'étude de la philosophie grecque.

Ces renseignements que nous donne Origène se trouvent fort heureusement à la fois confirmés et complétés par le philosophe néoplatonicien Porphyre. C'est ce que nous apprend un fragment d'un de ses écrits, cité par Eusèbe [1].

Non seulement Porphyre sait qu'Origène a fréquenté l'un des maître de la philosophie à Alexandrie, mais ce maître, il le connaît, il le nomme. C'est Ammonius. Ce ne peut être que cet Ammonius Saccas dont Plotin fut l'élève pendant onze ans et qui par sa parole exerça une influence si profonde [2].

Dans ce même fragment Porphyre indique les philosophes dont Origène a étudié les écrits [3]. Précisions

1. *Ibidem.*, 16.

2. Voir Guyot, l'*Infinité divine depuis Philon le Juif jusqu'à Plotin*, 1906, p. 161.

3. *H. E.*, VI, 19, 1-11. Eusèbe ne cite Porphyre que pour le témoignage qu'il rend de mauvaise grâce à la science philosophique d'Origène. A part cela, tout ce que Porphyre écrit n'a aucune valeur. C'est un « sycophante menteur ». L'appréciation d'Eusèbe est si partiale, et prouve chez lui une telle intolérance que son jugement ne peut être pris en considération. Au surplus, il commet des erreurs. Ce qu'il dit d'Ammonius est faux. M. Harnack pense même qu'il confond le philosophe avec un évêque du même nom (*Chron.*, II, p. 81). Ammonius n'est pas resté chrétien jusqu'à la fin de sa vie et n'a pas écrit une συμφωνία Μωύσεως καὶ Ἰησοῦ. Ajoutons : comment Eusèbe aurait-il admis qu'Ammonius de chrétien fût

d'autant plus précieuses que le philosophe néoplatonicien mérite ici la plus grande confiance. Il est fort exactement renseigné. Voici en quels termes il définit l'exégèse allégorique telle qu'Origène la pratiquait. « Il y a des gens qui loin de rejeter les absurdités des écrits juifs, cherchent à les expliquer. Ils imaginent des interprétations qui ne peuvent s'accorder avec les textes. Ce n'est pas tant pour justifier une religion étrangère, que pour rendre leurs doctrines acceptables et dignes de louange. Ils représentent les textes de Moïse, qui sont parfaitement clairs, comme autant d'énigmes ; ils leur confèrent un caractère sacré en prétendant que ce sont des oracles pleins de mystères cachés ; avec ce procédé ils ne font qu'obscurcir le jugement ».

Ce que Porphyre écrit de la méthode allégorique, il aurait pu tout aussi bien l'appliquer aux allégoristes stoïciens, à l'auteur du *De Iside et Osiride* qu'à Origène. Pour tous elle consistait à transformer des légendes antiques en des mythes philosophiques. Il est piquant de constater que le néoplatonicien Porphyre traite cette méthode si dédaigneusement alors que quelques années plus tard son école cherchera à s'accommoder des religions populaires. Il n'en reste pas moins qu'à part la malveillance, la définition que Porphyre formule de l'allégorie est parfaite. Elle s'applique à merveille à l'exégèse d'Origène. Le texte de Moïse n'est-il pas divin à ses yeux ? Et ne prétend-il pas, notamment dans ses homélies sur la Genèse, découvrir dans chaque mot du texte sacré une « énigme », un sens profond et caché, si bien que l'antique récit lui sert admirablement à justifier sa propre philosophie chrétienne ?

Porphyre dit avoir vu Origène dans sa jeunesse. Comme il est né à Tyr en 232, il a pu rencontrer le docteur chré-

devenu philosophe platonicien ? Quel scandale c'eût été ! Il se pourrait bien que sur ce point encore Porphyre eût raison. On se demande si ce n'est pas à son éducation chrétienne qu'Ammonius devait sa *vis fervida*, cette action personnelle qu'il paraît avoir exercée et cette ardeur de propagande qui rendait si séduisante sa parole.

tien avant 251. Il sait qu'Origène a eu une grande réputation et qu'il a laissé des écrits. Il n'ignore pas qu'il a fréquenté les cours d'Ammonius, et que s'il est chrétien par la vie et les croyances, il est grec par les idées. Il ne se trompe que sur un point. Il croit qu'Origène est né païen, a été élevé païen, et que ce n'est que plus tard qu'il est devenu chrétien. L'erreur s'explique facilement, si l'on admet qu'en effet Origène est né avant que son père devînt chrétien. Eusèbe du reste commet la même erreur et l'exagère encore en prétendant que les ancêtres de son héros étaient déjà chrétiens. Dès lors on peut faire confiance à Porphyre. Ce qu'il nous apprend des études de philosophie d'Origène est fort intéressant et s'accorde du reste avec tout ce que nous révèlent les écrits du théologien chrétien.

Des anciens philosophes qu'il a étudiés Porphyre ne nomme que Platon. Les auteurs qu'il énumère sont tous récents. C'étaient pour Origène et ses contemporains des modernes. Porphyre mentionne Numénius, Cronius, Apollophanès, Longin [1], Moderatus, Nicomaque, Chaerémon et Cornutus. Nous savons, en effet, par Origène lui même qu'il a étudié certains de ces philosophes, notamment Numénius [2], et Chaerémon le stoïcien [3], sans parler des néopythagoriciens.

On ne possède que de maigres notices sur les philosophes qu'énumère Porphyre. De quelques uns nous ne connaissons que les noms. Ce qui est certain, c'est qu'ils sont, les uns des platoniciens, comme Numénius et Cronius, d'autres des pythagoriciens comme Nicomaque et Modératus ; Chaerémon et Cornutus sont stoïciens [4].

1. Heinichen lit : Ἀλβίνου au lieu de Λογγίνου. Correction ingénieuse et plausible. Dans son édition critique, Schwartz rétablit la leçon des manuscrits. Rufin donne : Longinus.

2. Voir *Contra Celsum*, IV, 51 et ailleurs dans le même ouvrage ; voir l'appendice dans l'édition Koetschau.

3. Origène a utilisé son περὶ Κομητῶν, *C. Cels.*, I, 59.

4. Voir Zeller, le dernier vol. de son *Hist. de la Philosophie des Grecs*. Pour Numénius, Nicomaque, Cornutus, voir aussi Susemihl, *Gesch. der griech. Litter. in der Alexandrinerzeit*, 1891.

Remarquons que tous ces auteurs sont des allégoristes. Porphyre note ce fait. Il est clair qu'il les a nommés expressément pour prouver que c'est d'eux qu'Origène tient sa méthode d'interprétation. On aurait donc tort de voir dans l'énumération de Porphyre une liste complète des philosophes qu'a étudiés notre auteur. Son critique a relevé parmi ceux qu'il a pratiqués spécialement les allégoristes.

Il faut donc compléter les renseignements de Porphyre par ce qu'Origène lui-même nous laisse entrevoir de ses lectures philosophiques. Lorsque nous exposerons ses doctrines et que nous en rechercherons la genèse, on verra qu'il a assidûment pratiqué Platon. Sans doute il connaît le platonisme surtout par les platoniciens récents, mais il est remonté au maître lui-même. Il y a certains des dialogues, et certaines parties du système de Platon qu'il connaît de première main. Il faut en dire autant d'Aristote. L'analyse de certaines des doctrines de l'auteur du *De Principiis* nous obligera à reconnaître qu'il a bien connu au moins certains écrits du Stagirite. Sa familiarité avec le stoïcisme est telle qu'il n'est guère possible qu'il n'ait étudié que les disciples ; il a dû prendre connaissance des écrits de Zénon, de Chrysippe, peut-être de Cléanthe.

Origène a voulu se renseigner exactement sur les doctrines philosophiques qui étaient le plus populaires parmi les étudiants à Alexandrie ; il a étudié les platoniciens, les néopythagoriciens et les stoïciens. Il a senti qu'il ne pouvait se borner aux représentants récents ou contemporains de ces écoles. Il lui a fallu étudier les maîtres eux-mêmes, du moins certains de leurs écrits. Cela ne veut pas dire qu'il ait voulu faire une étude complète de la philosophie ; il ne s'y est appliqué que dans la mesure où l'exigeait son propre enseignement.

En effet, lui-même nous apprend, comme on l'a vu, que s'il a étudié la philosophie, c'est qu'il s'y est vu contraint. Comme exégète des Écritures chrétiennes, il réussissait ; il avait déjà une certaine réputation ; des auditeurs chaque jour plus nombreux lui venaient ; les uns avaient été

élèves de docteurs gnostiques, tel Ambroise; d'autres avaient suivi les maîtres des différentes écoles de philosophes. L'enseignement comportait alors des relations personnelles entre maître et élèves; on ne se contentait pas d'exposer une science ou une philosophie ; on en discutait ; il y avait échange de questions et de réponses ; le maître s'expliquait dans le détail. C'est la méthode qu'on pratiquait au Didascalée comme ailleurs [1].

Origène ne tarda pas à s'apercevoir qu'il ne lui serait pas possible de répondre aux objections qu'on lui faisait, ou de donner les explications que l'on sollicitait, s'il ne se renseignait exactement sur les opinions que l'on professait dans les écoles.

C'est alors qu'il se décida à étudier la philosophie. Cette étude, il la poussa à fond, comme il faisait toutes choses. Il étudia les livres des philosophes et fréquenta les leçons du maître le plus célèbre d'Alexandrie.

Étant donné l'intolérance pour ne pas dire le fanatisme qui animait Origène au temps de sa jeunesse, la décision qu'il prit à ce moment dénote une remarquable ouverture d'esprit. Il aurait pu se borner à écarter les questions inopportunes, à déclarer qu'en matière de foi la curiosité n'est pas permise, qu'il n'y a pas lieu de tenir compte des opinions soit d'un docteur gnostique, soit d'un philosophe. Sans aucun doute, c'est ce qu'eût fait à sa place un Tertullien. Il aurait répété à ses élèves son fameux mot : *nihil ultra regulam.* Son conseil eût été de ne pas même discuter avec un gnostique ou un philosophe. Il n'y avait qu'à leur opposer la question préalable (*praescriptio*). Tertullien n'a jamais songé à essayer de comprendre un adversaire. Le marcionisme régnait à tel point à Carthage qu'il fut bien obligé de s'en occuper et de défendre la foi. Comment le fit-il ? Il se contenta de s'emparer des « Antithèses » de Marcion et à la manière d'un juriste et d'un

1. *C. Cels.*, VI, 10 (Koetschau II[e] vol., p. 80, 25). Origène déclare : ἄλλοις δὲ ὅση δύναμις ἀποδεικτικῶς δι' ἐρωτήσεων καὶ ἀποκρίσεων προσερχόμεθα. C'est ainsi que procédait Plotin.

avocat de réfuter à force de dialectique les thèses de l'adversaire. Si nous n'avions que l'*Adversus Marcionem* nous ne soupçonnerions même pas la valeur de Marcion et l'intérêt de certaines de ses vues. La caricature nous voilerait l'original. De combien plus de compréhension Origène fait preuve ! Elle est d'autant plus remarquable qu'il avait à surmonter une intolérance première qui n'était guère moindre que celle de Tertullien.

Notre jeune docteur devait aller plus loin. Il ne fut pas sans s'apercevoir bientôt de quelle utilité pouvait lui être une connaissance approfondie de la philosophie et de la science de son temps. On en pouvait tirer de frappantes illustrations au profit de la foi, des idées qui expliquaient et justifiaient les croyances des chrétiens, toute une savante dialectique que l'on pouvait retourner contre les détracteurs de la religion du Christ. L'analyse des doctrines d'Origène nous montrera la virtuosité avec laquelle il a su tirer parti de la philosophie.

Il en vint même à reconnaître que pour donner aux croyances chrétiennes toute leur valeur, pour en mettre en évidence toute la vérité, pour les élever à la hauteur de doctrines philosophiques dignes de rivaliser avec celles des philosophes, il fallait formuler ces croyances en termes philosophiques. Par un renversement inouï des choses, il se trouvait que les philosophes avaient élaboré les formules de la foi chrétienne !

Origène en conclut que le Christ avait simplement donné aux apôtres les éléments de la foi et les principes primordiaux, et qu'il était réservé aux successeurs des apôtres d'expliquer ces éléments et de compléter ces principes par des doctrines (δόγματα) qui y étaient implicitement contenues. C'est le point de vue qu'il développe dans la préface de son *De Principiis*. Il se considère comme l'interprète de la « tradition ».

Lorsque cette conviction se fut imposée à lui, il se mit aussitôt et sans hésitation à transposer ses croyances en formules philosophiques. Ce fut un formidable travail de méditation. Il en sortit un système achevé de philosophie

chrétienne. Que l'on veuille bien admettre sous bénéfice d'inventaire que telle fut en effet la démarche finale que fit son esprit, et que les étapes que nous en avons marquées sont bien celles qu'il a suivies. L'analyse de ses doctrines nous en fournira en abondance les preuves. Ne doutons pas davantage que c'est à cette époque de sa vie, de sa vingtième à sa trentième année environ, que s'est faite cette évolution décisive. Lorsque quelques années après, il se mettra à écrire, nous le trouverons dès le premier jour en pleine possession de ses idées. A partir de ce moment il ne changera plus ; il ne modifiera aucune partie de son système ; il n'y ajoutera rien d'essentiel. Ses vastes commentaires, ses innombrables homélies, ses traités de circonstance, ne feront qu'exposer, illustrer, développer le système qu'il a conçu aux heures fécondes de sa jeunesse. Pas une trace dans tout ce qu'il a écrit d'une nouvelle évolution de ses idées. Il serait illusoire de chercher dans ses livres l'histoire de sa pensée.

Un fait vraiment étrange, c'est qu'en 215 environ Origène en arrivait exactement au même point où Clément était parvenu avant lui. Son maître n'avait-il pas justifié dans les *Stromates* l'étude de la philosophie, n'avait-il pas prouvé qu'elle était nécessaire au moins au chrétien plus avancé, n'avait-il pas enfin très clairement donné à entendre que sans l'aide de la philosophie, la foi chrétienne ne pouvait donner tout son fruit ni avoir toute sa valeur ? [1]. Origène n'avait-il donc pas lu les *Stromates* ? C'est possible, attendu qu'il est bien probable que Clément n'a composé la plus grande partie, sinon la totalité de cet ouvrage qu'après avoir quitté Alexandrie, et que les *Stromates* qu'il a laissés inachevés n'ont peut-être pas été publiés avant sa mort, survenue après l'année 211. Mais les idées que Clément expose dans les *Stromates* ne les a-t-il pas professées au Didascalée, au temps où Origène avec son ami Alexandre y fréquentait ? Nous n'en savons rien.

1. Voir notre étude sur « l'originalité de la philosophie chrétienne » de Clément d'Alexandrie dans l'annuaire 1919-1920 de la section des sciences religieuses à l'École pratique des Hautes Études.

Clément était fort prudent. Il se peut qu'il n'ait pas livré toute sa pensée à ses élèves. Puisqu'Origène paraît l'avoir entièrement ignorée, on est tenté de le croire. Cette remarque nous confirme dans l'opinion que c'est uniquement l'exégèse allégorique des Écritures que Clément a apprise à son jeune élève. Ajoutons-y, si l'on veut, le *Pédagogue* et peut-être le contenu du III^e^ et du IV^e^ *Stromate* sur le mariage et le martyre. Il est probable en effet que ces deux *Stromates* sont antérieurs au reste de l'ouvrage.

Rien n'atteste mieux la profonde évolution qui s'est faite alors dans les idées d'Origène que la réorganisation de l'enseignement du Didascalée qu'il paraît avoir accomplie à ce moment-là. Sur cet acte capital, fort heureusement Eusèbe nous a donné de précieuses précisions [1].

Tout d'abord il partage ses élèves en deux sections. La première comprenait les débutants (οἱ στοιχειούμενοι). Il en confie la direction à son ami, Héraclas. C'est sans doute dans cette section que les moins avancés recevaient l'habi-

1. *H. E.*, VI, ch. 15 et ch. 18, 3 et 4. De ces passages, il ne faut retenir que les faits précis ; il faut faire entièrement abstraction des appréciations d'Eusèbe lui-même. On y retrouve sa coutumière exagération. Ainsi à l'en croire, parmi les multitudes, μύριοι, qui affluent au Didascalée, se trouvent φιλοσόφων τῶν μάλιστα ἐπιφανῶν οὐκ ὀλίγοι. Eusèbe nous apprend ensuite qu'Origène les initiait à l'étude de la philosophie. Mais s'ils étaient eux-mêmes les plus distingués des maîtres de la philosophie, Origène n'aurait pu prétendre leur apprendre leur propre discipline. Eusèbe ne voit pas la contradiction. Naturellement il n'a aucune idée de l'évolution qui s'est faite alors dans les vues de son héros. S'il a étudié la philosophie, s'il lui a fait une place au Didascalée, c'est uniquement parce qu'il a senti la nécessité de se renseigner, de s'armer pour répondre aux objections des élèves des philosophes. Cependant Eusèbe nous apprend qu'à cette époque Origène poussait même des gens non cultivés (οἱ ἰδιωτικώτεροι) à faire leur ἐγκύκλια. Voilà un fait qui aurait dû le frapper et l'éclairer. Eh quoi, il nous dit que quelques années auparavant le jeune Origène avait banni les lettres grecques du Didascalée, qu'il avait vendu ses manuscrits d'auteurs grecs et qu'il s'était confiné dans l'étude des Écritures, et maintenant il exhorte les gens à étudier τὰ κοσμικὰ καὶ φιλόσοφα μαθήματα et les déclare fort utiles ! N'était-ce donc pas la preuve d'une véritable révolution dans ses idées ?

tuelle instruction, dénommée τὰ ἐγκύκλια. Il est probable aussi qu'Héraclas initiait les élèves à l'étude biblique. Origène se chargeait des plus avancés (οἱ ἐν ἕξει). A ceux-là il donnait une préparation complète. Comme cela se pratiquait chez les platoniciens et chez les pythagoriciens, il faisait étudier l'arithmétique, la géométrie et les autres disciplines préparatoires (τὰ ἄλλα προπαιδεύματα) [1]. Enfin il lisait avec eux et commentait les écrits des philosophes. C'est sans doute à ces élèves de choix, ὅσους εὐφυῶς ἔχοντας ἑώρα, qu'il exposait la matière biblique et théologique qu'il rédigeait ensuite dans ses commentaires.

Peut-on préciser la date de cette réorganisation du Didascalée qui en faisait d'une simple école biblique une école de philosophie religieuse pareille à celles des philosophes les plus renommés d'Alexandrie ? Eusèbe place cet événement dans la partie de son VI[e] livre qui raconte l'histoire de l'Église pendant le règne de Caracalla. Il aurait eu lieu dans les dernières années du règne, si l'on tient compte de la suite des événements que narre l'historien. Selon toute vraisemblance, c'est donc en 215 ou 216 qu'Origène a transformé le Didascalée. C'est à l'heure où ses vues définitives achèvent de se former. C'est l'acte qui consacre et clôt la crise de pensée dont il sort victorieux. Un acte non moins significatif de cette crise et de l'issue qu'elle a reçue, c'est que peu de temps après Origène commence sa carrière d'écrivain. D'après Eusèbe, ce serait à partir du règne d'Élagabal, donc à partir de 218 qu'Origène commence à dicter ses premiers commentaires [2].

1. Justin Martyr raconte qu'il voulut suivre les leçons d'un célèbre pythagoricien. Celui-ci lui demanda s'il avait étudié la musique, l'astronomie et la géométrie. C'étaient des sciences nécessaires à l'étude de sa philosophie : *Dialogue avec Tryphon*, ch. 2, 219 B.

2. *H. E.* VI, ch. 21, 1 ; ch. 22 ; ch. 23, 1. On pourrait être tenté d'entendre l'expression ἐξ ἐκείνου de 23, I comme signifiant qu'Origène commença à écrire après Hippolyte, donc d'après ch. 22 à partir du règne d'Alexandre, donc en 222. Mais l'expression signifie à partir de ce temps déjà marqué par le τότε de 22 et se rapportant au temps du « deuxième Antonin » de Élagabal donc à 218, ch. 21, 1. C'est aussi l'opinion de M. Harnack, *Chron.*, II, p. 36. M. Koetschau ne pense

Il n'a écrit que lorsqu'il a été en pleine possession de sa pensée.

A son insu peut-être, le chef du Didascalée appliquait en 215 le programme d'éducation chrétienne que Clément avait exposé dans son VI[e] et son VII[e] *Stromate*. A l'École catéchétique pouvait maintenant se former ce « gnostique » ou « parfait chrétien » dont le maître d'Origène avait tracé le portrait idéal. Encore quelques années et l'élève devait réaliser un autre rêve que Clément avait caressé. L'auteur du « Protrepticos » et du « Paidagogos » voulait un jour compléter son grand ouvrage par le « Didascalos ». C'en eût été le couronnement. La troisième partie de l'ouvrage eût exposé la philosophie chrétienne ou la dogmatique de l'auteur. Il ne lui fut pas donné de réaliser son rêve. Le « Didascalos », le « Maître », ou la troisième partie de l'œuvre de Clément, c'est Origène qui l'a écrit. Nous l'avons dans son *De Principiis*.

Il importe au plus haut point de ne pas se méprendre sur le caractère de l'évolution des idées d'Origène en ces mémorables années. Ce ne fut en aucune façon une sorte de conversion à la philosophie. Il ne renia rien de sa foi première ; il ne resta pas moins fervent qu'aux jours de son adolescence. Si l'on en doute, qu'on relise son traité sur le martyre qui date du temps de Maximin de Thrace. Au surplus, Origène n'a jamais aimé la philosophie. Clément a eu des complaisances très marquées pour Socrate, Platon, les Stoïciens. Il les a égalés aux prophètes d'Israël. Jamais Origène n'a connu ces faiblesses. Son christianisme pour le fond est resté exclusif jusqu'à la fin. Les sentiments n'ont pas varié. Mais ce qui a changé, ce sont les idées. C'est uniquement dans le domaine de la pensée que s'est faite l'évolution. Si bien que notre auteur nous offre ce curieux spectacle d'une

pas autrement (préface de son édition du *De Principiis*, p. x, 1913). M. Preuschen suppose qu'Origène a commencé à rédiger son commentaire sur Jean en 218 ou 219. Ce n'était pas son premier écrit. Ce serait donc avant 218 qu'il a inauguré sa carrière d'écrivain. Voir la préface p. LXXIX de son édit. du comment. 1903.

pacifique cohabitation d'un chrétien aussi ardent que n'importe quel confesseur et d'un philosophe grec que ne pouvait récuser même un Porphyre. Cette cohabitation ne se fit pas par suite d'une sorte d'entente tacite qui permît à l'un et à l'autre de vivre à part. Il n'y eut jamais de cloison étanche entre le philosophe et le chrétien. C'est justement une étude singulièrement intéressante d'observer comment le chrétien a influé sur le philosophe et réciproquement le platonicien sur le disciple de Jésus.

Résumons les faits essentiels de ce chapitre. Après quelques années d'enseignement, vers 205, Origène sent la nécessité de prendre connaissance des opinions des philosophes. Il s'adonne à l'étude de la philosophie. Cette étude l'amène à reconnaître qu'il a besoin pour défendre et pour formuler sa foi des doctrines philosophiques. Avec une incomparable vaillance d'esprit, il se met à l'œuvre. Vers 215, il est en possession de son système. Avec une décision qui l'honore, il transforme l'enseignement du Didascalée, et bientôt après commence à rédiger en de savants commentaires des vues d'une hardiesse parfois déconcertante.

CHAPITRE III

A ALEXANDRIE

A partir de 215 environ, Origène déploie une activité vraiment prodigieuse. Il n'interrompait son enseignement que par de courtes absences. Ainsi au temps de Zéphirin, donc avant 218, puisque cet évêque est mort en cette année, il se rend à Rome [1]. Vers le même temps, il entreprend quelques voyages pour rechercher des versions peu connues de la Bible juive. Il en trouve une à Nicopolis près d'Actium, une autre à Jéricho. C'était au temps de Caracalla [2]. Cet empereur fit à la fin de l'année 215 une visite à Alexandrie et y signala son passage par un horrible massacre. Origène se retira pendant l'orage. Il alla à Césarée en Palestine où l'évêque l'invita à prêcher [3]. Quelques mois auparavant, certain gouverneur d'Arabie avait dépêché un officier pour prier le préfet et l'évêque de lui envoyer Origène. Il désirait s'entretenir avec lui [4]. C'est ensuite Mammée, mère de l'empereur Alexandre, alors en résidence à Antioche, qui fait mander Origène pour des entretiens religieux [5]. Au commencement du

1. *H. E.*, VI, ch. 14, 10; ch. 21, 1.
2. *Ibidem.*, ch. 16, 2 et 3.
3. *Ibidem.*, ch. 19, 16.
4. *Ibidem.*, ch. 19, 15.
5. *Ibidem.*, ch. 21, 3 et 4. Dans ce chapitre, Eusèbe nous apprend que Zéphirin meurt la première année du règne d'Élagabal, donc en 218; puis il mentionne l'avènement d'Alexandre Sévère et ensuite l'invitation de Mammée. Celle-ci aurait donc eu lieu après 222. M. Harnack, après

pontificat de Pontianus, donc à la fin de 230, Origène fait une assez longue absence. Il se rend à Césarée en Palestine où il reçoit l'imposition des mains et devient presbytre, puis il se rend en Grèce, sans doute à Athènes pour « affaires ecclésiastiques pressantes » [1].

C'est vers 218 qu'Origène se met à écrire. Ce qui nous reste de sa production littéraire, soit dans le texte grec original, soit dans les versions latines d'écrits maintenant perdus, est fort considérable. On peut l'évaluer a un tiers environ de l'œuvre totale. Une telle abondance laisse rêveur. On se demande comment l'auteur a pu mener de front à la fois un enseignement qu'Eusèbe nous représente comme absorbant, et une production littéraire plus que suffisante pour remplir une vie d'écrivain. Que serait-ce si nous avions devant nous la collection complète de ses écrits !

Cette abondance s'explique en bonne partie par les procédés de rédaction et de publication de l'auteur. Sur ce point Eusèbe nous renseigne avec précision. « C'est à partir de ce temps » c'est-à-dire du règne d'Élagabal, donc en 218, « qu'Origène entreprit ses commentaires des Saintes Écritures [2]. Ambroise, qu'il avait converti du gnosticisme au christianisme, l'y excitait fort par toutes sortes d'encouragements qui ne consistaient pas seulement en paroles et en exhortations, mais aussi dans de très abondantes ressources qu'il mettait à sa disposition. En effet, il avait plus de sept tachygraphes qui écrivaient sous sa dictée; ils se relayaient à intervalles fixes. Il n'avait pas moins de copistes et en même temps des jeunes filles exercées à la belle écriture. Pour tout ce personnel,

Tillemont et Wescott, place cette entrevue sous le règne d'Élagabal en 218, pendant un séjour que cet empereur fit à Antioche en cette année. Mammée s'y trouvait aussi. Voir Harnack, *Chron.*, II, p. 30, note 5.

1. *Ibidem.*, ch. 23, 3 et 4. Il n'existe aucune raison de mettre en doute ces divers renseignements d'Eusèbe. Il les tient de bonne source et ils se suivent et s'enchaînent fort bien.

2. *Ibidem.*, VI, 23, 1.

Ambroise suppléait en abondance ce qui était nécessaire à leur entretien » [1]

Origène était donc en mesure de dicter le texte de ses commentaires. La production est si régulière et méthodique qu'elle ne souffre pas d'arrêt et que l'on pouvait fixer la durée de travail pour chaque tachygraphe. Il est clair que notre auteur possédait depuis longtemps la matière qu'il dictait de cette façon. Il ne l'improvisait pas; il ne faisait que répéter ce qu'il avait exposé à maintes reprises. Ses commentaires reproduisaient son enseignement. Ce qui le prouve, c'est que lorsqu'Origène, à propos d'un texte biblique, expose une de ses doctrines ou développe une argumentation, ou enfin énumère les textes qui corroboraient le sens qu'il donne à tel passage des Écritures, il n'hésite pas à se répéter presque textuellement. Veut-il démontrer que Dieu n'a point de corps, c'est la même démonstration appuyée sur les mêmes textes qu'on peut lire, soit dans les commentaires, soit dans les homélies, soit dans le *De Principiis*. Origène dispose évidemment de formules et de clichés tout prêts, dont il fait usage sans les modifier, chaque fois qu'il en a besoin.

Évidemment le travail de méditation et de recherche a été fait au fur et à mesure des besoins de son enseignement. La dictée n'en donnait que les résultats déjà exposés oralement à ses élèves.

Ce qui facilitait encore la composition de ses écrits, c'est qu'aucune préoccupation proprement littéraire n'embarrassait l'auteur. Clément n'est pas indifférent à la beauté de l'expression. Il a écrit plus d'une page pleine de grâce et de poésie. On voit qu'il se souvient qu'il est né à Athènes, et qu'il est compatriote de Platon. Quand il arrive à Origène d'être éloquent, c'est uniquement à l'élévation de la pensée ou à l'émotion qu'il doit l'inspiration. Son souci exclusif est de répandre ses idées. Il reste toujours pédagogue, et en homme qui connaît son

1. *Ibidem.*, ch. 23, 1 et 2.

métier, il sait qu'il faut insister et appuyer ; les répétitions sont de rigueur. Aussi il ne s'en prive pas.

C'est donc une véritable officine littéraire qu'il organise au Didascalée. La méditation et la préparation de son enseignement, la dictée et la rédaction de ses livres, la copie des manuscrits, la publication des éditions, tout est exactement réglé. Le Didascalée est un laboratoire, un atelier et une école. L'art, la poésie, l'inspiration qui ne se commande pas, n'y ont pas de place. Ce qu'on demande, c'est le labeur méthodique de la pensée, c'est l'étude patiente des textes, c'est le travail régulier et inlassable. Aussi le résultat est-il le gigantesque monument qu'Origène a laissé, et dont l'influence si profonde et si étendue est due en bonne partie à sa masse.

Quels sont les écrits que notre auteur a composés ou commencés à Alexandrie? C'est d'abord son édition des Septante, qu'il a intitulée les *Hexaples*. Lui-même nous apprend qu'il avait rédigé les cinq premiers tomes de son commentaire sur *saint Jean* avant de quitter Alexandrie. Il y commença aussi son commentaire sur la *Genèse* dont il dicta huit tomes. Dans le même temps il entreprit son commentaire sur les *Psaumes* ; il en expliqua vingt-cinq avant de partir pour Césarée. Il paraît avoir achevé à Alexandrie le commentaire sur les *Lamentations* ainsi qu'un traité sur la *Résurrection*. Comme tant d'autres, il écrivit des *Stromates* qui sont de la même époque. L'ouvrage capital qui vit le jour à Alexandrie, c'est le *De Principiis* (περὶ ἀρχῶν).

Cette œuvre de propagande et d'éducation chrétienne qu'Origène avait si bien organisée et qu'il poursuivait sans relâche, faillit être compromise et même arrêtée. Démétrius était évêque de l'église d'Alexandrie. C'est lui qui y établit l'épiscopat monarchique. Avant lui, il n'est question à Alexandrie que de presbytres. C'est à eux que remontent toutes les traditions ecclésiastiques et tous les souvenirs de Clément et d'Origène [1]. A partir de Démé-

1. Voir Harn., *Die Ueberlief. der altchr. Litter.*, 1er vol., article Pantène, p. 293.

trius, les presbytres ne font plus parler d'eux ; l'autorité est exclusivement entre les mains de l'évêque.

On comprend que lorsque le jeune Origène réussit à rétablir l'enseignement du Didascalée chrétien et que cette institution redevint importante, Démétrius n'ait pas voulu s'en désintéresser [1]. Il comprit qu'elle pourrait rendre à l'église les plus grands services. Aussi, au dire d'Eusèbe, il prodigue les encouragements au jeune maître. Lorsque celui-ci, par sa mutilation volontaire, étonne, scandalise maint chrétien, l'évêque l'excuse, le prend sous sa protection. Bientôt la sollicitude épiscopale se fait plus pressante. Elle devient peu à peu gênante. Origène s'absente-t-il d'Alexandrie, Démétrius insiste pour qu'il revienne. Dans une occasion, il ne lui suffit pas de le rappeler par lettre, il lui dépêche des diacres pour le ramener.

C'est à cette occasion qu'Alexandre, évêque de Jérusalem, et Théoctiste, évêque de Césarée, firent prêcher Origène quoiqu'il ne fût pas presbytre. L'ayant appris, Démétrius se montra si ému, que les deux évêques lui écrivirent pour expliquer et justifier leur conduite. Ils rappelaient plusieurs exemples de prédications laïques sollicitées et autorisées par des évêques. Cette lettre ne calma pas les inquiétudes de Démétrius. La surveillance qu'il exerçait sur Origène devint plus étroite [2]. Ceci se passait, d'après Eusèbe, avant 218.

Il faut reconnaître que le chef du Didascalée fit preuve d'une remarquable patience. Pendant douze ans, il supporta le contrôle, peut-être l'ingérence de l'évêque. Mais

1. Nos sources en ce qui concerne la querelle de Démétrius et d'Origène sont Eusèbe, *H. E.*, VI, 3, 8 ; 8, 3 ; 14, 11 ; 19, 15-19 ; une importante allusion d'Origène lui-même dans le début du VI^e^ tome de son comment. sur S. Jean ; une lettre d'Origène que Rufin cite en la traduisant dans son *De adulteratione librorum Origenis*. (texte dans Lomm., XXV, p. 388) ; une notice de Photius d'après Pamphile, *Biblioth.* 118 ; certains détails donnés par Jérôme dans ses lettres contre Rufin.

2. *H. E.* VI, 19, 17 à 19. Voir Preuschen, préface de son éd. du Comm. de Jean, p. LXXVIII et suiv.

en 230, un nouvel incident survint qui fit éclater l'orage. Eusèbe se borne à le mentionner et renvoie son lecteur au IIe livre de son *Apologie* d'Origène [1]. Celui-ci nous apprend lui-même dans une lettre que Rufin nous a conservée que l'incident se rattache à un voyage prolongé qu'il fit alors [2]. Il visita Césarée en Palestine, Antioche, Éphèse, Athènes. A Éphèse notamment, il eut d'importantes discussions avec un certain hérétique. C'est alors, soit à l'aller soit au retour, qu'il reçut l'ordination régulière ou l'imposition des mains de la part de Théoctiste et d'Alexandre. Cette formalité assurait sa liberté de prédication et d'action.

L'émotion de Démétrius fut au comble. Il se décida à sévir contre Origène.

Quelles sont les causes de l'émotion de Démétrius? Quels sont les mobiles qui l'ont décidé à rompre avec Origène et finalement à le persécuter [3]?

L'explication d'Eusèbe est probablement juste [4]. « Pas

1. *Ibidem*, 23, 4. Urbain meurt en 230.

2. *De adulteratione librorum Origenis*, Lomm. XXV, p. 388.

3. Dans sa *Patrologie*, p. 120, 3e éd. 1910, Bardenhewer affirme « qu'Origène fut déposé pour ordination irrégulière et erreurs de doctrine ». Voilà une affirmation fort sujette à caution. Peut-on parler d'une ordination régulière ou irrégulière en 230? Où sont les preuves qu'il existât alors des règles acceptées et reçues d'après lesquelles seul l'évêque du diocèse auquel appartenait le candidat avait le droit de lui conférer l'ordination ou la qualité de presbytre? C'est ce que prétendait Démétrius, mais tout le monde lui conteste sa prétention. — Démétrius aurait relevé des erreurs de doctrine chez Origène, dit Bardenhewer. Le seul texte sur lequel on pourrait s'appuyer c'est *H. E.*, VI, 36, 4. Dans une lettre à Fabien, Origène aurait défendu son orthodoxie. Mais d'après Eusèbe, cette lettre date de la 3e année de Philippe l'Arabe, donc de 246. Il y a longtemps que Démétrius est mort. M. Harnack reconnaît qu'on ignore si Démétrius accusait Origène d'hérésie (*Chron.*, Ier vol., p. 32, note 2) Jérôme déclare formellement qu'il n'a pas été condamné *propter dogmatum novitatem, non propter haeresim. Ep.* 33, 4. Ce ne serait donc pas contre les imputations de l'évêque d'Alexandrie qu'Origène se défendait dans sa lettre à Fabien.

4. *H. E.* VI, 8, 4. D'après ce texte, l'évêque n'aurait allégué contre Origène que sa mutilation volontaire.

longtemps après », dit-il, « ce même Démétrius voyant les succès d'Origène, et sa réputation grandissante, succomba à une passion humaine, ἀνθρώπινόν τι πεπονθώς ». Il ajoute qu'il lui fit un grief, non pas de sa doctrine, mais de cette mutilation volontaire qu'il avait d'abord excusée. Lorsque les évêques de Jérusalem et de Césarée eurent imposé les mains à Origène, Démétrius éclata, et se mit à écrire, partout, aux évêques, pour dénoncer l'acte qu'il n'avait pas d'abord blâmé. Il existe assez d'indices dans les textes qui révèlent chez lui un tempérament d'autoritaire. Il est manifestement jaloux de sa prérogative d'évêque. Le prestige d'Origène l'offusque. Cette passion devait le pousser aux actes les plus regrettables.

Sur ce point, c'est Photius qui nous renseigne. Il déclare que Pamphile est son garant. Voici textuellement la notice du savant patriarche. « Un concile ou synode composé d'évêques et d'anciens, ἐπισκόπων καὶ τινων πρεσβυτέρων, se réunit contre Origène. Ce concile, comme le dit Pamphile, vote et décrète qu'Origène quittera Alexandrie, qu'il n'y séjournera plus et qu'il n'y enseignera pas. Cependant il ne fut pas déposé, τῆς μέντοι τοῦ πρεσβυτερίου τιμῆς οὐδαμῶς ἀποκεκινῆσθαι [1].

Ce décret ne laisse pas d'être étrange. Pourquoi éloigne-t-on Origène sans le déposer? S'il était indigne de séjourner à Alexandrie, d'y enseigner, ne l'était-il pas, pour les mêmes raisons ailleurs? Ce synode a bien l'air d'avoir voulu prendre une mesure qui, sans frapper trop durement Origène, mettrait fin à l'incident. Puisque sa présence à Alexandrie était devenue impossible, qu'il s'éloigne. Ce n'est pas cependant une raison suffisante pour qu'on le dépouille de sa dignité ecclésiastique.

Cette demi-mesure ne contenta pas l'évêque. En effet, Photius ajoute : « Mais Démétrius de concert avec certains évêques d'Égypte, le déposa aussi de la prêtrise ». Ainsi l'évêque n'ayant pas obtenu la condamnation qu'il

1. Photius, *Biblioth.* 118.

voulait du premier synode, en convoqua un autre. Cette fois-ci il eut soin de n'y admettre que des évêques, sans doute des évêques dont il était sûr.

Puis Démétrius écrit partout pour annoncer le décret de déposition et pour obtenir l'adhésion des églises et des évêques. Il n'eut pas le succès qu'il escomptait. Les églises de Palestine, de Phénicie, d'Arabie, d'Achaïe, c'est-à-dire justement celles qui connaissaient personnellement le condamné, résistèrent et refusèrent d'adhérer au jugement du deuxième synode d'Égypte. C'est ce que nous apprend Jérôme. « Démétrius le condamna. Ce fut contre le sentiment des évêques de Palestine, d'Arabie, de Phénicie, d'Achaïe. Rome donna son adhésion à la condamnation, non pas à cause de la nouveauté des doctrines d'Origène, ou à cause d'une hérésie, mais parce qu'on ne pouvait souffrir la gloire de son éloquence et de sa science [1] ».

La dixième année d'Alexandre Sévère, donc en 232, le chef du Didascalée chrétien se vit contraint de quitter Alexandrie. Il se réfugia en Palestine [2]. Le coup fut rude. Quoi de plus douloureux que de se voir arraché à une action qui avait absorbé toutes ses forces ! Exil immérité et singulièrement amer. Quels furent les sentiments d'Origène pendant cette cruelle crise ? Lui-même nous les a révélés dans une page vraiment pathétique [3]. Il avait poursuivi la rédaction de son commentaire sur Jean jusqu'à la dernière minute. La nécessité de se défendre le força à suspendre ce grand travail. Quand il put le reprendre, à Césarée, il crut devoir s'expliquer sur ce qui s'était passé. « J'avais dicté le commentaire jusqu'au cinquième tome, bien que la tempête à Alexandrie me fût un obstacle. Jésus tançait vents et flots. J'étais avancé jusqu'à un certain point dans la rédaction du VI^e^ tome, quand je fus arraché de l'Égypte, Dieu m'en ayant sauvé, lui qui en

1. Jérôme, *Epist.*, 33, 4.
2. Eus., *H. E.* VI, 26.
3. *Comment. de Jean*, le début, 2.

avait fait sortir son peuple. Puis lorsque l'adversaire me fit la guerre avec plus de violence que jamais, notamment dans ses dernières lettres si contraires à l'Évangile, et qu'il eut soulevé contre moi tous les vents d'iniquité qu'il y avait en Égypte, la Raison (ὁ λόγος) me fit un devoir de combattre de pied ferme et de préserver ma pensée de peur que de mauvais sophismes ne parvinssent à livrer mon âme elle-même à la tempête. C'est ce qu'il fallait faire plutôt que de poursuivre hors de saison la suite de mon commentaire, avant que j'eusse retrouvé la tranquillité. Au surplus, mes tachygraphes n'étaient pas avec moi ».

Cette page révèle toute la gravité de la crise. Démétrius s'est acharné avec une violence inouïe. Il a mis tout en œuvre pour discréditer l'homme dont il était jaloux. Il a exploité contre lui l'acte inconsidéré qu'il avait commis quinze ans auparavant. Il a représenté Origène, son caractère, son œuvre sous l'aspect le plus défavorable. Il s'est servi des décisions des deux synodes qu'il avait convoqués pour emporter la conviction des hésitants. Il a saisi toutes les églises de cette affaire. S'il n'a pas réussi à les ameuter toutes contre Origène, il a obtenu l'approbation de Rome. Il est clair que son adversaire pouvait sortir du conflit discrédité, suspect, dépouillé de l'autorité que lui avaient conquise son talent et ses services. Ce pouvait être la fin de l'œuvre d'Origène.

Ce qui paraît l'avoir le plus inquiété, ce ne furent pas tant les conséquences que pouvait entraîner la campagne furibonde de Démétrius, que l'altération que pourrait produire dans ses propres sentiments une lutte aussi âpre et aussi odieuse. Origène tremblait, dit-il, pour son âme. Elle pouvait sombrer dans la tempête. Ailleurs il s'explique plus clairement. Il redoutait de s'aigrir, de s'emporter, de répondre aux insinuations malveillantes et aux calomnies par les mêmes procédés. Cependant il est sorti de la tempête intact. Qu'est-ce qui l'a préservé? Il le dit avec une netteté qui ne laisse place à aucun doute. C'est sa foi mystique en Jésus. Il a pleinement conscience

que c'est elle qui l'a élevé au dessus des sentiments et des passions que pareille injustice aurait pu si facilement faire naître en lui.

Retenons cette confidence. Lorsqu'on le voit se jeter à corps perdu dans l'étude de la philosophie grecque, et lorsque l'analyse de ses doctrines montre à quel point la pensée hellénique a pénétré la sienne, l'a façonnée et parfois dominée, on est tenté de conclure que chez lui le chrétien fanatique des premiers jours s'est non seulement élargi, assagi, mais que positivement il s'est affaibli. Avec les années, Origène est devenu un gnostique un peu moins radical que Basilide ou Valentin; au fond il est de la famille. Tel il apparaît à Renan. Cependant on se tromperait. La page que nous venons de transcrire témoigne du rôle décisif que remplissait sa foi chrétienne aux heures de crise. Il avait alors plus de quarante-cinq ans. Dans le fond, il restait le même.

Très peu de temps après le départ d'Origène, Démétrius meurt [1].

Héraclas lui succède. Il est possible qu'Origène soit revenu à Alexandrie après la mort de son persécuteur [2]. Ce qui est certain, c'est qu'il ne lui aurait pas été permis d'y reprendre son activité. Le nouvel évêque s'y serait opposé.

En effet, les démêlés de Démétrius avec Origène ont eu un lamentable épisode. Héraclas s'était converti au christianisme avec son frère Plutarque sous l'influence d'Origène. Plus tard celui-ci l'avait associé à son enseignement. Lorsqu'il partit en exil, il lui confia la direction du Didascalée [3]. C'est ce que dit Eusèbe. Il semble plus probable que ce fut avec l'agrément de l'évêque, peut-être par son ordre qu'Héraclas remplaça Origène. Qu'il ait ensuite succédé à Démétrius semble prouver qu'en dépit de son manteau de philosophe, il sut mieux que son maî-

1. *H. E.* VI, 26.
2. Harnack, *Chron.* II, p. 33, note 2.
3. *H. E.* VI, 26.

tre conserver les bonnes grâces de l'église d'Alexandrie, et de son chef.

Ce qui n'est pas douteux, c'est qu'Héraclas s'empressa de confirmer la condamnation d'Origène. Dans la seconde moitié du v[e] siècle Gennadius de Marseille rapporte une affirmation de Théophile d'Alexandrie. Celui-ci déclarait qu'Origène avait été déposé, excommunié et exilé par les anciens pères et spécialement par Héraclas [1]. Cette affirmation se trouve confirmée par Pierre d'Alexandrie qui fut évêque dans cette ville au commencement du IV[e] siècle [2]. D'après Photius, Héraclas aurait déposé un certain Ammonius de Thuis pour avoir laissé Origène prêcher dans son église quoiqu'excommunié [3].

1. Catal. *de viris inlustribus*, 34.

2. *Mystagogia*, attribuée à ce Pierre : τί δὲ εἴπω Ἡρακλᾶν καὶ Δημήτριον... οἵους πειράσμους ὑπέστησαν ὑπὸ τοῦ μανέντος Ὠριγένους καὶ αὐτοῦ σχίσματα βαλλόντος ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, Routh, *rel. sacr.*, vol. IV, p. 81, 2[e] éd. Oxford, 1846.

3. Photius, συναγωγαὶ καὶ ἀποδείξεις, n. 9. Voir Harn. *Ueberlief.*, I, p. 332, notice sur Héraclas, et la lettre de Justinien à Mennas (III, p. 263) et *Vita Pachonii* dans *Acta SS.*, 21, p. 30.

CHAPITRE IV

LA DERNIERE ETAPE

En 232, lorsqu'Origène quitta Alexandrie, il jouissait d'une réputation bien établie. Sur ce point, Eusèbe de Césarée et Porphyre apportent des témoignages concordants. Les démêlés que le chef du Didascalée avait eus avec Démétrius ne paraissent pas avoir diminué son prestige. Bien au contraire, il semble qu'Origène en soit sorti grandi. Sa patience, son calme, sa confiance dans la bonté de sa cause, le soin qu'il mit à éviter les récriminations et les injures, lui ont sans doute conquis l'estime de tous. Son attitude offrait le contraste le plus frappant avec la passion, la violence, l'injurieuse animosité de l'évêque Démétrius.

La réputation d'Origène dépassait de beaucoup les milieux chrétiens. Porphyre le reconnaît et le déplore. On racontait que Mammée, mère de l'empereur Alexandre, l'avait invité à venir à Antioche s'entretenir avec elle. Ajoutons qu'Eusèbe a eu entre les mains deux lettres d'Origène, l'une adressée à l'empereur Philippe l'Arabe, et l'autre à l'impératrice Sévéra [1]. Nous n'avons aucune raison de mettre en doute ces différents renseignements. Il faut se rappeler que depuis l'avènement de la dynastie syrienne en 216, jusqu'à la persécution de Décius en 250, on se montre à la cour impériale fort indifférent aux vieilles traditions romaines. En matière de religion, on

1. *H. E.* VI, ch. 36, 3.

est éclectique et syncrétiste. Les cultes exotiques n'effarouchent pas les maîtres du monde, leur entourage, leurs philosophes et leurs beaux esprits. Il est donc fort vraisemblable qu'une Mammée, un Philippe, une Sévéra aient été curieux de connaître les doctrines de cette secte chrétienne qui faisait tant parler d'elle.

Parmi les chrétiens de son temps, Origène jouissait d'une autorité alors incontestée. On le considérait comme l'arbitre de la foi. Lorsqu'une opinion qui paraissait hérétique se manifestait quelque part, on appelait le grand docteur pour tenter de ramener les égarés. Eusèbe nous a conservé deux exemples précis de ces sortes d'interventions. Un certain Bérylle, évêque de Bostra, en Arabie, émettait des vues risquées sur la personne de Jésus-Christ. On appelle Origène. Il eut le bonheur de convaincre Bérylle. Eusèbe déclare qu'il existait encore des procès-verbaux complets relatant les entretiens publics d'Origène et de Bérylle. Une autre fois, toujours en Arabie, s'élève une controverse au sujet de la résurrection. On sollicite l'intervention d'Origène. Celui-ci réussit à ramener les novateurs [1].

Voilà des faits qui prouvent que la réputation d'orthodoxie du grand théologien était alors bien établie. Cependant Eusèbe a un mot qui ne laisse pas d'être inquiétant. Il dit que parmi les lettres d'Origène qu'il a recueillies il y en avait une adressée à Fabien de Rome. Dans cette lettre, l'auteur défend son orthodoxie. Ce ne serait pas la seule. D'après le contexte, c'est sous le règne de Philippe l'Arabe qu'il aurait écrit cette lettre [2]. A coup sûr, ce n'est pas pour réfuter une accusation d'hérésie qui émanerait de Démétrius. Il y avait plus de dix ans que celui-ci était mort. L'explication que nous cherchons nous est donnée, croyons-nous, par Origène lui-même. Dans la lettre qu'il écrivait à ses amis d'Alexandrie, que Rufin

1. *H. E.*, VI, 33, et VI, 37.

2. *H. E.*, VI, 36, 3 : γράφει δὲ καὶ Φαβιανῷ ... ἑτέροις τε ... ἄρχουσιν ἐκκλησιῶν περὶ τῆς κατ' αὐτὸν ὀρθοδοξίας.

a traduite et nous a conservée, et qui date précisément des années qui ont suivi son exil et précédé son établissement à Césarée en Palestine, il raconte que certains hérétiques lui faisaient une détestable réputation. Ne colportaient-ils pas cette calomnie qu'il aurait soutenu que le Diable sera sauvé ? Ainsi il avait eu une discussion publique avec un hérétique. Il l'avait confondu. Cet hérétique avait ensuite publié le procès-verbal de cette discussion. « Il avait ajouté et retranché ce qui lui convenait ». Origène était à Athènes lorsqu'il apprit ce qui se passait. Il rencontra son calomniateur et lui demanda une explication. Celui-ci s'excusa en prétendant qu'il avait voulu simplement « orner » la discussion. Origène ajoute que ce n'était pas l'unique fois que pareille aventure lui était arrivée. Il cite le cas d'un autre hérétique auquel il avait proposé une discussion publique. Il avait refusé et avait ensuite rédigé un soi-disant procès-verbal de la discussion et l'avait envoyé à Rome. A Antioche Origène le découvre et le confond. N'est-il pas fort vraisemblable que c'est à propos de ces falsifications dont on avait saisi Rome, qu'il écrivit à Fabien ? Rien ne prouve qu'on ait en d'autres circonstances incriminé l'orthodoxie d'Origène de son vivant. On le considérait alors comme le plus autorisé des défenseurs du christianisme.

Il est certain qu'Origène a beaucoup voyagé après son départ d'Alexandrie en 232. Il semble qu'il ait longtemps hésité avant de se fixer définitivement à Césarée. Ainsi nous apprenons non seulement qu'il est retourné à Athènes, mais qu'il y a fait un séjour prolongé. Il y acheva un de ses commentaires et écrivit une partie d'un autre [1]. On ajoute qu'il termina celui-ci à Césarée. D'après la lettre d'Origène à ses amis d'Alexandrie, d'Athènes il serait allé à Éphèse, puis à Antioche. Il visita Firmilien, évêque de Césarée en Cappadoce [2]. Épiphane dit qu'il a été à

1. *H. E.*, VI, 32, 2.

2. *H. E.*, VI, 27 ; Il avait une telle estime pour Origène qu'il le fit prêcher dans les églises de la région.

Tyr. Il veut même qu'il y ait élu domicile [1]. Il paraît avoir maintes fois visité la Judée pour identifier les localités bibliques.

Cependant Césarée en Palestine finit par le fixer. Il s'y était plus d'une fois rendu aussi bien avant qu'après son exil. Alexandre et Théoctiste, ses fidèles amis, l'y attiraient. La date précise où il s'y établit définitivement est incertaine. Ce dut être sûrement avant 240, car l'activité qu'il y déploya exige au moins une dizaine d'années. Qu'il soit mort en 251 ou deux ans après, en fait sa carrière finit avec les tortures qu'il eut à subir pendant la persécution de Décius.

Il était à Césarée lorsqu'éclata la persécution dite de Maximin de Thrace. Eusèbe prétend que c'est par haine de son prédécesseur Alexandre Sévère, philosophe et syncrétiste, plein de sympathie pour le christianisme, que cet empereur persécuta les chrétiens [2]. Ce qui paraît vraisemblable, c'est que cette persécution marque un premier éveil de l'esprit romain que risquait d'étouffer l'éclectisme des empereurs syriens. Quinze ans plus tard, Décius voyait dans le christianisme le plus redoutable adversaire de la civilisation gréco-romaine. Cependant Firmilien ne paraît pas attribuer cette persécution aux ordres de l'empereur. Il déclare qu'elle éclata à la suite de terribles tremblements de terre. On aurait alors, comme si souvent, crié que les chrétiens avaient excité la colère des dieux. Firmilien ajoute que la persécution était toute « locale » [3]. A Césarée en Palestine on fit quelques arrestations, notamment celle du diacre Ambroise et du presbytre Protoctète. Origène s'attendait à partager leur sort. Il donne à entendre que c'est l'empereur qui persécute les chrétiens. Lui-même et ses amis, pense-t-il, seront

1. Épiph. *Haer.*, 64, 3 et *De pond. et mens.*, 18 ; Jérôme, *De viris inl.*, 54.

2. *H. E.*, VI, 28. Voir le εἰς μαρτύριον d'Origène et la préface de l'éd. de Kœtschau.

3. *Cypriani epistulae*, LXXV, 10.

mandés en « Germanie » pour y subir le martyre [1]. C'est alors qu'Origène composa son traité sur le martyre [2]. Il est très caractéristique de l'auteur. Veut-on connaître le chrétien qu'était Origène, c'est là qu'il faut le chercher. Il n'avait pas aux jours de sa jeunesse plus d'ardeur que lorsqu'il écrivait cette exhortation à ses deux amis, alors confesseurs. Il exalte le martyre avec enthousiasme. Rien ne surpasse la gloire du suprême sacrifice. Le martyre, c'est le triomphe avec le Christ remporté sur les « puissances » adverses; c'est le dépouillement de la chair; il donne accès à la connaissance parfaite. Ce sacrifice a même une valeur particulière. C'est un deuxième baptême qui efface les péchés qu'on a pu commettre depuis le premier baptême. C'est une expiation efficace au profit et de soi et d'autrui. Voilà les sentiments qui inspiraient Origène vers le milieu de sa carrière.

A Césarée, Origène rétablit son Didascalée. Il paraît avoir tout de suite attiré la jeunesse chrétienne ; peut-être Césarée, qui n'était pas un grand foyer de culture comme Alexandrie, lui procurait-elle moins d'élèves d'origine païenne. Parmi les jeunes chrétiens qui affluaient à ses leçons, la tradition mentionne Firmilien, les deux frères Grégoire et Athénodore. Ceux-ci furent ses élèves pendant cinq ans [3]. Si Pamphile était encore trop jeune pour suivre les leçons du Didascalée, il a pu voir le grand catéchète et ne tarda pas à subir son influence. Le milieu était très favorable à l'activité littéraire d'Origène. Alexandre de Jérusalem et Théoctiste de Césarée savaient l'apprécier. Ambroise ne cessait de stimuler son ardeur et de faciliter la publication de ses livres. Aussi son labeur, en cette dernière période de sa carrière, fut prodigieux.

Par son enseignement, soit à Alexandrie, soit à Césarée,

1. *Ad martyr.*, ch. 33 et ch. 41.

2. Ce traité est de 235 et a été composé au début de la persécution, à Césarée. Voir Koetschau, Ier vol. des *œuvres grecques* d'Origène, introduct. au traité *Ad martyrium*, p. IX.

3. *H. E.*, VI, 28 et 30. A noter ce qu'Eusèbe dit des études de Grégoire et de son frère : τὰ Ἑλλήνων καὶ Ῥωμαίων μαθήματα.

Origène forma une élite de chrétiens qui devinrent les orateurs, les écrivains, les confesseurs qui assurèrent le triomphe du christianisme sur les religions rivales. Il n'était plus permis à un évêque de grande ville de ne pas posséder une sérieuse culture philosophique ; la science biblique devait lui être familière. De nouveaux foyers d'étude exégétique vont surgir. Antioche brillera bientôt d'un vif éclat. Les théologiens formuleront des doctrines de plus en plus précises, qui traduiront en termes philosophiques les croyances chrétiennes. Quel contraste avec les docteurs et écrivains chrétiens du IIe siècle ! Justin Martyr n'a qu'une teinture de philosophie. Il dit lui-même qu'il n'avait pu se résigner à faire les études préliminaires que les Pythagoriciens exigeaient avant de l'initier à leur système. Tatien, qui connaît à fond les mystères, ne sait qu'injurier les philosophes. Il est aussi intolérant et presqu'aussi ignorant que Tertullien. Athénagore fait, dans son traité sur la « *résurrection* », l'usage le plus inattendu de certaines doctrines philosophiques. C'est à partir d'Origène que les penseurs et les écrivains chrétiens font réellement grande figure.

Tous ils sont plus ou moins tributaires de son enseignement. Ils le savent. Eusèbe n'a pas été ingrat pour son maître. Origène possédait sûrement toutes les qualités qui font le professeur et l'éducateur supérieur. Son influence personnelle a dû être très forte. Par son accueil et son attitude, sans doute aussi par le regard, la voix, le geste, il excitait d'ardents enthousiasmes. « Toi », disait de lui Alexandre, « le meilleur à tous les points de vue, toi mon maître et mon frère ». Ses écrits ne donnent plus qu'une faible idée de la puissance de son rayonnement, mais ils en révèlent les traits essentiels. C'était d'abord son érudition si vaste, si précise et si sûre d'elle-même. Les merveilles de son interprétation allégorique devaient transporter des esprits déjà formés à cette méthode. Enfin des doctrines formulées en termes philosophiques, qui donnaient un corps aux croyances chrétiennes, et que le maître répétait sans se lasser, pénétraient et s'enfonçaient

dans les esprits. Une langue claire, persuasive et qui par moments savait être chaleureuse achevait d'assurer le succès de son enseignement.

A Césarée, Origène achève ses commentaires. En même temps, il donne quelques écrits de circonstance. Le plus considérable, c'est son *Contra Celsum*. Il l'entreprit à la prière d'Ambroise. Il nous suffira pour l'instant d'en marquer l'importance historique. Il ressort de toutes les pages de ce vaste ouvrage que l'auteur est resté jusqu'au bout foncièrement chrétien. Celse, si platonicien qu'il s'affiche, est l'ennemi Origène repousse les propositions d'alliance que faisait le philosophe à la fin de son « Discours véritable ». Par cela même, on voit clairement que si philosophique que soit son christianisme il n'en est pas moins irréductiblement opposé à la civilisation gréco-romaine. Celse accuse le christianisme d'être « en dehors de la loi » παρὰ τὰ νενομισμένα, c'est-à-dire d'être hostile aux idées, aux mœurs, aux usages du monde païen. Origène ne proteste pas. Il a nettement conscience qu'en effet le christianisme apporte au monde une nouvelle règle de vie, et que l'application de cette règle bouleverserait l'ancien monde. Le *Contra Celsum*, écrit à la veille de la persécution de 250, nous le fait mieux comprendre. Ce livre d'un philosophe chrétien défendait un programme de vie individuelle et collective incompatible avec la civilisation, soit hellénique, soit romaine. Un homme antique devait s'alarmer de l'existence au sein de l'Empire d'une religion qui, plus que la juive, recrutait des adhérents dans tous les milieux. Si on la laissait faire, elle amènerait une transformation complète du vieux monde. Déjà le syncrétisme d'Alexandre Sévère et de ses successeurs avait failli ruiner Rome et l'Empire. Le christianisme assurément était encore plus redoutable. Le *Contra Celsum* n'était pas fait pour apaiser ce malaise patriotique. Après l'avoir lu, on comprend mieux l'effort que firent Dèce et Valérien, plus tard Dioclétien et Galère, et enfin Julien pour préserver l'édifice impérial du « termite rongeur ».

C'est à Césarée que l'illustre docteur chrétien se fit

prédicateur populaire. Sur la demande des évêques, il prit la parole dans les assemblées. Il avait soixante ans quand il consentit à laisser les tachygraphes reproduire ses homélies. Origène distinguait habituellement entre les simples croyants et l'élite. C'est celle-ci qu'il instruisait dans le Didascalée. Mais il croyait qu'il avait le devoir d'éclairer et d'éduquer les simples [1]. Pour le fond des idées et des doctrines, comme pour les interprétations du texte biblique, il n'y a pas de différence entre les commentaires et les homélies. Devant les assemblées chrétiennes, Origène n'abdique aucune de ses idées. Il n'est pas homme à pratiquer un prudent opportunisme. Mais il est éducateur, et il ne prêche aux multitudes que ce qu'elles peuvent comprendre. Son but est d'abord de les instruire. Elles ne savent pas lire les Écritures; elles n'y voient que le sens littéral. Elles ont sur Dieu, sur le Christ, sur les points essentiels les plus étranges idées. Il faut rectifier ces notions erronées. Puis elles ont besoin d'un enseignement moral qui les affranchisse de ce qui leur reste des coutumes païennes. Origène les connaît bien, et ne se lasse pas de leur inculquer l'idéal chrétien.

La persécution mit fin à cette féconde activité. Voici en quels termes Eusèbe raconte la suprême épreuve du grand docteur chrétien [2]. « Il existe une foule de lettres d'Origène qui nous apprennent en détail et avec exactitude tout ce qui lui est arrivé pendant la persécution, quelle fut l'issue de son épreuve, comment le méchant démon s'acharna contre lui, et lui livra assaut avec toutes ses forces; il lui fit la guerre par tous les moyens en son pouvoir; il exerça sa fureur contre lui plus que contre tous ceux qui furent alors en butte à ses attaques. Quelle captivité il eut à endurer pour la cause du Christ! Quelles tortures son corps eut à supporter, carcan de fer au cou et mise au

1. Voir *Hom. sur la Genèse*, IV, 6 : Stemus adversum eos (les hérétiques) pro fratribus nostris. Melius est enim mori me quam ut rapiant et praedentur aliquos ex fratribus meis et argutis verborum surreptionibus captivos ducant parvulos et lactantes in Christo.

2. *H. E.*, VI, 39, 5.

secret! Pendant de longs jours, il fut couché sur le chevalet, les pieds distendus jusqu'au quatrième trou, pendant qu'on le menaçait du feu, sans parler des autres supplices que les adversaires lui infligèrent et qu'il supporta sans faiblir. A la fin, le juge, quoiqu'il y eût mis la plus violente passion, ne put le vaincre. Ses lettres sont pleines de paroles qu'il a laissées pour la consolation de ceux qui en ont besoin. »

Quelques temps après, probablement encore sous le règne de Décius. Origène mourut [1].

Il n'est pas douteux qu'il a vécu tel qu'il s'est montré au milieu des tortures. C'est une erreur de se le représenter comme une sorte de gnostique à peine chrétien. Il est resté fidèle jusqu'à la fin aux croyances qui, aux jours de sa jeunesse, le poussaient au martyre. Plus tard, il a étudié la philosophie ; il en a compris l'utilité ; il s'en est approprié les doctrines essentielles; il a formulé ses croyances dans les termes mêmes de ces doctrines. Cela n'a rien changé à ses sentiments. La philosophie ne lui est pas devenue plus sympathique. Il n'a cessé de voir dans les philosophes, comme dans les gnostiques des adversaires. Il ne fait guère d'exception que pour Socrate et Platon. Porphyre ne s'y est pas trompé. Ce qui l'a étonné, scandalisé, c'est qu'Origène, élevé à la grecque, familier avec la philosophie, ait pu embrasser le christianisme. Comment de Grec est-il devenu barbare? Par quelle aberration a-t-il adopté un genre de vie que condamnent la loi et les usages (κατὰ τὸν βίον Χριστιανῶς ζῶν καὶ παρανόμως)? Qu'il ait cessé d'être bien pensant, voilà ce que Porphyre ne parvenait pas à comprendre

Par l'effet de dix-neuf siècles de christianisme nous serions tentés de prendre Origène pour le bien pensant, et Porphyre pour le mal pensant. Au troisième siècle, c'était le point de vue inverse qui prédominait. C'est ce

1. Pour la biographie d'Origène, voir les *Origeniania* de Huet, réédités par Lommatzsch, t. XXII; Redepenning, *Origenes*; A. Harnack, *Chronol.*, IIe vol.

qu'il ne faut pas oublier, si l'on veut comprendre les sentiments qu'inspirait le christianisme avant son triomphe aux hommes encore imbus de l'esprit antique.

C'est pour des raisons très différentes qu'Origène nous étonne à notre tour. S'il est resté d'un bout à l'autre de sa carrière si réellement chrétien, comment se fait-il qu'il ait associé la philosophie à sa pensée religieuse ? Il aurait dû être, semble-t-il, aussi intransigeant que Tertullien. Car enfin peut-on imaginer plus forte opposition que celle qui séparait un chrétien de ce temps d'un philosophe grec ? Qu'y a-t-il de commun entre le croyant tel que la Didaché, l'épître de Clément Romain, le Pasteur d'Hermas nous le laissent entrevoir et un platonicien comme Plutarque ou un stoïcien comme Marc Aurèle ? Comment Origène n'a-t-il pas vu l'abîme qui les séparait, et comment a-t-il pu les concilier ?

Ne serait-ce pas nous qui, trompés par la distance, ne verrions que les différences, sans apercevoir les ressemblances entre certains chrétiens du moins et certains philosophes ? Il devait y avoir des affinités là où nous ne voyons que des oppositions, puisque les intéressés eux-mêmes les sentaient. Déjà Justin Martyr a l'intuition d'une évidente parenté entre la philosophie dont Socrate et Platon étaient les maîtres et ses propres croyances. Clément d'Alexandrie va jusqu'à mettre les grands philosophes sur le même niveau que les prophètes. Origène enfin, faisant violence à ses antipathies quelque peu fanatiques, utilisera pour construire son système de doctrines le platonisme et le stoïcisme autant que les saintes Écritures. La vérité est que, si différentes qu'elles fussent par la forme, la religion chrétienne de ce temps et la philosophie grecque contemporaine, celle du moins qu'on pourrait appeler affirmative et spiritualiste, se rejoignaient à une certaine profondeur. C'est ce que rendra, pensons-nous, tout à fait évident l'analyse des doctrines de notre auteur.

CHAPITRE V

L'ŒUVRE

Après l'homme, c'est l'œuvre qu'il faut faire connaître. Elle a été bien maltraitée. Du vaste édifice il ne reste guère que les fondations et quelques pans de murs. Certaines parties sont encore intactes, mais en somme ce ne sont que d'imposantes ruines.

Qu'a été cette œuvre, et qu'est-ce que les iconoclastes en ont épargné ?

Comme les écrits d'Origène qui nous ont été conservés se partagent en deux catégories, les originaux grecs et les versions latines, il faudra qu'une critique minutieuse nous fixe sur la valeur documentaire de ces versions. Autrement quel fond pourrions-nous faire sur cette partie de l'héritage de notre auteur ?

Puis ces œuvres d'Origène ressemblent si peu soit à celles de l'antiquité, soit aux nôtres, qu'il sera nécessaire d'en donner une idée précise. Qu'est-ce qu'un commentaire, qu'est-ce qu'une homélie du maître du Didascalée ?

Ajoutons qu'il ne faut pas oublier qu'Origène a été élevé, éduqué à Alexandrie, qu'il y a étudié, enseigné, vécu. Or depuis Ptolémée Philadelphe, la capitale de l'Égypte était devenue le foyer le plus important de culture et d'érudition. Le Musée et les deux bibliothèques groupaient et attiraient une légion de savants. Philosophie, étude des vieux livres, sciences naturelles, arts et métiers, rien n'était négligé dans la savante cité. Avant qu'Origène s'avisât d'établir le texte des Septante, des

générations d'écrivains avaient étudié les anciens textes et formulé les règles à suivre en cette matière. De savants et ingénieux commentateurs avaient enseigné l'explication allégorique des antiques légendes avant que notre auteur, après Philon du reste, songeât à interpréter allégoriquement les Écritures. Il est impossible qu'il ne doive rien aux érudits qui depuis quatre siècles pratiquaient les méthodes dont il a fait l'application dans ses livres. Nous aurons à marquer dans quelle mesure il est redevable à l'érudition alexandrine. S'il en résulte qu'il paraîtra moins original qu'on ne le supposait, du moins on discernera mieux ce qui lui appartient réellement en propre.

C'est donc par une étude littéraire qu'il faut aborder l'œuvre de notre auteur. La forme chez lui est inséparable du fond. Bien comprendre celle-ci, c'est déjà comprendre la nature de sa pensée.

Une tradition, conservée par Épiphane, attribue six mille écrits à Origène [1]. Si l'on compte séparément les homélies, on arrive en effet à un chiffre formidable. Cinquante ans après sa mort, il existait un catalogue des écrits de notre auteur. Voici le renseignement très précis que nous donne Eusèbe : « Pourquoi donner le catalogue exact des œuvres d'Origène en ce moment ? Il y faudrait une étude spéciale. Ce catalogue nous l'avons transcrit dans la Vie de Pamphile, le saint martyr... Celui-ci a réuni en une bibliothèque les écrits d'Origène et ceux d'autres écrivains ecclésiastiques. C'est à elle que nous avons emprunté la liste des ouvrages de notre auteur. Toute personne qui le désire peut très exactement savoir d'après cette liste ce qui reste de ses écrits » [2]. Il est probable que ce catalogue était complet. En tous cas, rien d'essentiel n'y manquait. Jérôme le connaissait et l'a copié [3]. On pense en avoir

1. *Haer.*, 62, 591 D. Cf. Jérôme, *Con. Ruf.* III, 23. Voir Von der Goltz, *Texte u. Unters.*, nouv. série, XVII, 4.

2. *H. E.*, VI, 32, 3.

3. Voir sa lettre à Paula, XXXIII.

une copie dans un manuscrit d'Arras, publié en 1847 [1]. Ce catalogue paraît avoir été dressé d'après celui d'Eusèbe. Cependant la liste d'Arras présente une curieuse lacune. Elle ne mentionne pas le *Contra Celsum* [2]

Il existe une autre liste des écrits d'Origène. C'est celle de Vincent de Beauvais; elle est du XIII[e] siècle [3]. Grande est la différence entre cette liste et celle d'Eusèbe. On n'y trouve guère que des homélies. Un mot que l'auteur ajoute à la mention qu'il fait du *De Principiis* en laisse deviner la raison. « Il a écrit en outre des livres περὶ ἀρχῶν. C'est dans ces livres que se trouvent notamment ses hérésies ». Au Moyen-Age, on ne lisait plus que les sermons d'Origène. Tout le reste était suspect. En effet, les manuscrits des homélies sont extrêmement nombreux. On les copiait et recopiait sans cesse.

Ce triage qu'on opérait au temps de Jean de Beauvais dans les écrits d'Origène s'explique d'abord par la condamnation dont celui-ci fut l'objet en 553, ensuite par un décret du pape Gélase. Ce pape décida que « seuls devront être lus les écrits d'Origène que le bienheureux Jérôme n'a pas répudiés [4] ».

Les mêmes raisons expliquent pourquoi certains écrits d'Origène nous ont été conservés dans le texte grec, tandis que d'autres ont disparu, ou qu'il n'en subsiste que des fragments. Le *Contra Celsum* nous est parvenu en entier dans d'assez nombreux manuscrits. C'est que cet ouvrage défendait la cause chrétienne, rendait les plus grands services. On possède également dans le texte original le traité sur la prière ainsi que celui sur le martyre.

1. Voir le texte de ce catalogue, Harn., *Gesch. der altchr. Litt.*, I, p. 334.

2. Voir sur ce sujet Klostermann dans les *Sitzungsberichte der Koen. preuss. Acad. der Wiss.*, p. 855-870, année 1897.

3. Dans son *Speculum doctrinale*, texte dans *op. cit.* de Harnack, p. 336.

4. Voici le texte du décret : Item Origenis nonnulla opuscula quae vir beatissimus Hieronimus non repudiat legenda suscipimus. Reliqua autem omnia cum auctore suo dicimus renuenda.

Rien de plus naturel. Ce sont des écrits d'édification. Mais que reste-t-il des *Commentaires*? De celui sur Jean, des quarante tomes il ne reste que neuf; de celui sur Matthieu que huit; des autres, rien que des fragments. Autant dire que la partie la plus originale de l'œuvre de l'auteur a presque entièrement disparu. Que dire du *De Principiis*? Sans la mémorable querelle de Rufin et de Jérôme au sujet de cet écrit, il n'en resterait peut-être même plus la version latine. Du texte grec, les *Philocalia* de Basile nous ont conservé un long fragment du III[e] livre sur le libre arbitre. L'évêque s'est bien gardé de rien insérer dans son recueil des deux premiers livres. S'il nous en est parvenu quelques fragments, nous les devons principalement aux citations qu'en a faites Justinien dans sa lettre à Mennas. Ces extraits devaient servir à condamner Origène.

En vérité, l'orthodoxie s'est acharnée à démolir et à anéantir l'œuvre du plus grand docteur chrétien. C'est miracle qu'il en reste assez pour que nous sachions par lui-même ce qu'il a pensé. Il est vrai qu'il n'a pas été aussi maltraité que Valentin, Marcion, Apelle ou Héracléon. Cependant, sauf les *Homélies*, ses écrits l'ont été tout autant, du moins en Occident.

Une bonne partie des écrits de notre auteur n'existe plus que dans les versions latines qui en ont été faites au IV[e] et au V[e] siècle. Quelle est la valeur documentaire de ces traductions? Méritent-elles la confiance? La pensée d'Origène n'y a-t-elle point subi quelque altération? Question capitale. De sa solution dépendra nécessairement la valeur de tout exposé des doctrines de notre auteur. Pour l'avoir négligée, même des historiens et des critiques du talent de J. Denis et de Bigg sont sujets à caution [1].

1. Il n'est pas excessif de dire que la confiance qu'on a toujours eue en ces versions latines des écrits d'Origène rend caducs tous les exposés de sa théologie qui ont vu le jour avant l'édition du *De Principiis* de M. Koetschau. M. Bigg a un sens d'historien très juste, et les chapitres qu'il a consacrés dans son « Christian platonists » à Origène sont lumineux, mais il lui arrive de prêter à son auteur des vues, ou tout au moins

En 1904, M. Harnack écrivait : « Jusqu'à ce que nous possédions des éditions critiques de ces versions, impossible de discuter à fond cette question » [1]. Fort heureusement depuis ce temps M. Koetschau a donné sa magistrale édition du *De Principiis* et M. Baehrens celle des *Homélies* sur l'Hexateuque.

La renommée d'Origène lui a valu d'être beaucoup traduit en latin. On sait que Victorin, Hilaire, Ambroise, d'autres encore dont les noms nous sont inconnus, ont été les auteurs de quelques-unes de ces traductions. Mais ce sont principalement Jérôme et Rufin qui ont popularisé Origène en Occident [2].

Jérôme déclare qu'il a traduit plus de soixante-dix des homélies, notamment sur Esaïe, Jérémie, Ézéchiel, le Cantique des Cantiques et sur Luc. On lui doit aussi trois tomes du commentaire sur les Éphésiens. S'il n'a pas traduit les autres commentaires, il les a largement utilisés pour les siens [3].

N'est-il pas significatif que Jérôme se soit borné aux homélies ? Évidemment il risquait moins que s'il eût traduit les commentaires. Les homélies sont plus édifiantes ; elles ne contiennent pas toutes les hardiesses de l'auteur ; il était facile d'effacer celles qui s'y trouvaient. Jérôme n'y a pas manqué, et il a pu se vanter de n'avoir jamais scandalisé personne par ses traductions. Il s'est bien gardé de traduire les écrits scabreux. « Qui donc, dit-il, parmi les Latins a osé traduire le *De Principiis* ? [4].

des nuances d'idées qui dérivent de Rufin. M. J. Denis dans son mémoire d'ailleurs remarquable sur la philosophie d'Origène lui fait des critiques qui tombent à faux parce qu'elles s'appliquent souvent à des textes altérés par les traducteurs. La question des sources est aussi importante pour Origène qu'elle l'est pour les gnostiques. C'est la première qu'il faut régler, si l'on ne veut pas s'aventurer dans une étude qui pèche par la base.

1. *Chronol.*, 2e vol., p. 54.

2. Jérôme, *Con. Ruf.*, I, 2; *Epist.*, 112, 20; *Epist.*, 84, 7.

3. Voir sa lettre à *Pam.* et *Oceanus*, préface du *De Principiis*, et *Con. Ruf.*, II, 13.

4. Voir la lettre à *Pam.* et *Ocean.*, LXXXIV; 7 : quis latinorum ausus est unquam transferre libros eius de resurrectione, περὶ ἀρχῶν, στρωμα-

Rufin d'Aquilée fut moins prudent, et il paya cher sa candeur. Lui aussi a traduit des homélies, notamment celles sur les six premiers livres de l'Ancien Testament. On lui doit neuf homélies sur les Juges et neuf sur les Psaumes. Il n'a pas craint de traduire en les abrégeant quatre livres du fameux commentaire sur le *Cantique des Cantiques* ainsi que le commentaire sur les *Romains* en dix livres. Enfin il entreprit de donner à l'Occident le *De Principiis* !

Mal lui en prit. Cette version lui valut la plus acerbe querelle avec son ancien ami Jérôme. Rien de plus instructif, sinon d'édifiant que cette dispute entre les deux traducteurs. Elle nous révèle leurs procédés de traduction. Rufin avait une sincère admiration pour Origène. Il avait l'ambition de le faire connaître en Occident. Avec quelques précautions, il pensait que cela pourrait se faire. En 398, stimulé par le moine Macaire de Rome, il traduisit en deux fois les quatre livres du *De Principiis* [1]. En 399 Théophile d'Alexandrie faisait condamner Origène. Du coup l'auteur du *De Principiis* devint plus suspect que jamais en Occident.

Rufin avait l'âme candide. Dans la préface de sa version du *De Principiis*, il s'excuse d'oser continuer l'œuvre d'un traducteur tel que Jérôme que cependant il ne nomme pas. Il le comble d'éloges. Il rappelle l'admiration que son ami professait pour le grand docteur d'Alexandrie. « Dans ses autres écrits », avait déclaré Jérôme, « Origène a surpassé tout le monde. Dans le commentaire sur le *Cantique des Cantiques*, il s'est surpassé lui-même ». Si Rufin continue à traduire Origène, c'est que Jérôme préfère maintenant écrire des livres originaux. Au surplus, il s'inspire de l'illustre traducteur.

Grand émoi à Rome lorsque parut la version de Rufin et qu'on en lut la préface. Jérôme était-il donc origé-

τέχς et τόμους? Ce sont précisément les traités et écrits dogmatiques d'Origène.

1. Voir la préface du *De Principiis* ainsi que celle du IIIe livre.

niste ? Pammachus et Oceanus lui demandent des explications.

Aussitôt Jérôme fait volte-face, à la stupeur sans doute du trop naïf Rufin. Il explique l'admiration qu'il a pu éprouver pour Origène. Il n'a jamais admiré que son talent, nullement ses idées (1). Bref, il renie son ancienne idole. Bientôt il se tourne contre Rufin avec la dernière violence. Un écrit en trois livres suffit à peine pour assouvir sa colère. Il reproche à son ancien ami les louanges mêmes qu'il lui a décernées. Perfides, ces éloges ! Rufin a voulu faire accroire que Jérôme est origéniste. « Oblique petor » [2]. De son côté, Rufin se défend avec amertume.

Certes Jérôme est pour le talent très supérieur à Rufin. Les ressources de sa dialectique comme de son style sont inépuisables. Mais dans cette querelle il se révèle vaniteux, susceptible, atrabilaire. Il est constamment de mauvaise foi. Au surplus, son méchant caractère éclate dans toutes les discussions qu'il a soutenues. Jovianus se rendit coupable de déclarer qu'à égalité de bonnes œuvres une femme mariée avait autant de mérite qu'une vierge ou une veuve. En même temps qu'il réfute cette opinion, Jérôme déverse sur Jovianus d'abondantes injures.

Jérôme a traduit soixante-dix homélies d'Origène. Est-il un traducteur fidèle et scrupuleux ? Tant s'en faut. Dans sa préface au *De Principiis* Rufin écrit que « lorsque dans les homélies qu'il a traduites se rencontraient dans le texte grec des passages choquants pour la foi, *aliquantula offendicula,* il (Jérôme) les expurgeait dans sa traduction, si bien que le lecteur latin n'y remarquait plus rien qui s'éloignât de notre foi ». Jérôme lui-même dans sa

1. Voir sa réponse à *Pam.* lettre 84. Tillemont raconte fort exactement toute cette controverse, *Mémoires*, XII, les articles 90-93. Voir J. Brochet, *Saint Jérôme et ses ennemis*, 1906 et Grützmacher, *Hieronymus*, le III[e] vol., der Origenische Streit, 1901-1908.

2. Voir lettre à Rufin, LXXXI.

réponse à Pammachus et Oceanus écrit qu'on ne devrait pas craindre de lire ce qu'il a traduit, car « j'ai corrigé tous les vices du texte », *Ego enim omnia quae vitiata fuerunt correxi* [1].

Il avait donc l'habitude d'effacer dans sa traduction les hérésies du texte original. Cependant, il lui est arrivé de traduire avec une rigoureuse exactitude l'un des écrits d'Origène. C'est le *De Principiis*. Pourquoi a-t-il dérogé à ses habitudes d'interprète dans ce cas? Il nous l'apprend lui-même. « J'ai traduit, dit-il, de telle façon que la preuve fût faite que le *De Principiis* a été mal traduit » [2].

Dans son réquisitoire contre Rufin, il se vante de n'avoir jamais scandalisé son lecteur. « J'ai mis en latin soixante-dix de ses écrits. Jamais mon travail n'a fait causer. Jamais Rome ne s'est émue. Moi qui pendant tant d'années ai traduit Origène, je n'ai jamais été en scandale » [3].

Il a donc pratiqué une méthode de traduction des ouvrages d'Origène qu'il est bien mal venu ensuite de reprocher à Rufin.

D'ailleurs nous n'aurions pas les affirmations de Rufin et les aveux de Jérôme lui-même, que nous serions en mesure de constater par nous-mêmes comment il reproduisait son auteur. Nous possédons dix-huit des homélies sur Jérémie dans le texte original. En même temps nous avons la traduction de ces homélies par Jérôme. Que donne la comparaison du texte et de la traduction? Que l'on prenne par exemple la dixième homélie, Jérôme trouve moyen d'introduire dans sa version le dogme trinitaire qui ne se trouve nulle part dans l'original. En même temps, par une conséquence forcée, il déforme la doctrine christologique d'Origène. Au chapitre III, il donne à la doctrine des effets de la mort de Jésus sur la croix une précision qui manque dans le texte grec. Partout enfin, il marque un souci de la forme littéraire

1. *Ep.*, LXXXIV, 7.
2. *Cont. Ruf.*, II, 14.
3. *Cont. Ruf.*, I, 8.

que n'a jamais connu Origène. Ces évidentes altérations sont d'autant plus frappantes qu'elles se trouvent dans une homélie qui n'a aucun caractère dogmatique. Que serait-ce, s'il s'agissait de l'une de celles où le prédicateur développe quelques-unes de ses doctrines particulières ?

Jérôme traduit avec élégance, avec force et souvent avec éloquence. Comparez la version de Rufin du commentaire sur le *Cantique des Cantiques* et la version des deux homélies sur le même sujet par Jérôme, la supériorité de celui-ci est éclatante. Il arrive assez souvent que sa traduction surpasse l'original. Mais d'autre part, comme on vient de le voir, Jérôme n'a pas le respect de son texte ; il en use avec une absolue liberté.

Quelle confiance mérite Rufin comme traducteur ? D'après Jérôme aucune. « Il a retranché certaines phrases de l'original », dit-il, « sous prétexte qu'elles ont été altérées par des hérétiques. Il a ajouté au texte d'autres phrases dont il disait que le contexte se trouve dans d'autres endroits de son auteur » [1].

L'affirmation de l'adversaire de Rufin est exacte. Celui-ci s'est expliqué fort clairement dans la préface de sa version du *De Principiis*. La règle qu'il a suivie a été de ne pas mettre dans sa traduction des formules qui, quoique figurant dans le grec, étaient contraires aux doctrines d'Origène lui-même. « Il a été prouvé », dit-il, qu'en beaucoup d'endroits les écrits de son auteur ont été altérés par des hérétiques et par des gens hostiles au grand docteur. Nulle part ailleurs cela n'est aussi sensible que dans le *De Principiis*. En conséquence, toutes les fois que se trouvait dans le grec une phrase qui était contraire au dogme de la Trinité, que cependant Origène ailleurs a « si pieusement défini », Rufin ou l'a omise, ou l'a modifiée de façon à la mettre d'accord avec la doctrine orthodoxe.

1. On trouvera dans les notes de l'édition de M. Koetschau les preuves matérielles des altérations que Rufin a fait subir au texte du *De Principiis*. Nous-même ferons la critique détaillée des principaux chapitres lorsque nous exposerons les doctrines d'Origène, cosmologie, christologie, anthropologie, etc.

Enfin, lorsque le texte grec était obscur, le traducteur déclare qu'il n'a pas hésité à lui substituer un texte plus clair, emprunté d'ailleurs à l'auteur lui-même.

Ces déclarations, Rufin les répète dans l'avant-propos qu'il a placé en tête du III[e] livre. Il a, dit-il, omis tout passage qui paraissait contraire, soit aux doctrines d'Origène, soit à la foi ecclésiastique, *nostrae fidei*. Passages interpolés, dit-il, « inserta ab aliis et adulterata ». Cependant, ajoute-t-il, « il n'a pas cru devoir supprimer les passages sur les essences rationnelles; il s'est contenté d'abréger ici et là ». Dans sa version du commentaire des Romains, il répète les mêmes déclarations [1]. Dans sa défense, il se plaint que Jérôme, dans sa version, a précisément remis au jour les passages qu'il avait écartés parce qu'on ne peut les approuver, « omnia quae a me ut improbabilia praetermissa fuerant » [2].

Ainsi il résulte des déclarations mêmes du traducteur du *De Principiis* qu'il a expurgé le texte d'Origène de tous les passages malsonnants pour l'orthodoxie du IV[e] siècle. Cela veut dire qu'il a notamment retouché tous les passages qui portaient sur la doctrine christologique et trinitaire. C'est donc aux fondements mêmes de la théologie de son auteur qu'il a porté atteinte.

Si précises que soient ces déclarations, elles n'auraient pas suffi pour faire la critique du texte de Rufin. Fort heureusement il nous est parvenu assez de fragments grecs du *De Principiis* pour qu'il soit possible de confronter l'original et la traduction. Voici d'abord un long passage sur le libre arbitre tiré du III[e] livre et reproduit dans les *Philocalia* de Basilide [3]. D'une comparaison minutieuse de ce texte avec celui de Rufin, il résulte d'abord que la version latine accuse 28 lacunes ou omis-

1. Voir Lomm, VII, p. 460.

2. *Apologie* de Rufin, I, 21.

3. *Philocalia*, édit. Robinson. Voir dans l'édit. critique de Koetschau l'introduction p. CXXXI à CXXXV. Il s'agit du I[er] ch. du livre III, en tout de 23 sections et d'une bonne partie du livre IV.

sions dont plusieurs importantes de 4 à 9 lignes, ensuite que le traducteur a ajouté au texte 22 insertions, et enfin qu'on peut relever 45 passages où l'original a été mal compris et mal traduit. Or il est à remarquer que ces altérations se trouvent souvent dans un texte qui par sa nature même ne prêtait à aucune hardiesse dogmatique.

Pour les parties les plus délicates du *De Principiis*, notamment les deux premiers livres, le réquisitoire sous forme de lettre adressée au patriarche Mennas par l'empereur Justinien, contient d'importants fragments du texte original. On en trouve aussi ailleurs. Il suffit de comparer ces fragments de texte authentique avec la version latine correspondante, pour constater les énormes écarts que s'est permis le traducteur. Il a partout faussé la pensée de son auteur. Certaines des doctrines de celui-ci, par exemple celle de la matière, de son origine, de sa durée, sont rendues méconnaissables. On a fait dire à Origène le contraire de ce qu'il a sûrement enseigné. C'est ce que l'on constatera dans le détail, lorsque nous exposerons ces doctrines.

Pour un grand nombre de passages que l'on peut ainsi contrôler, on possède encore la version qu'en a donnée Jérôme dans sa traduction du *De Principiis*. Il l'avait faite très exacte pour mieux confondre Rufin. *Ego in libris* περὶ ἀρχῶν *simpliciter quod in graeco habebatur expressi.* Lorsque Pammachius la reçut et la lut, il fut scandalisé au dernier point, *exhorruit*. De cette traduction une mauvaise copie parvint à Avitus, évêque d'Arles. Celui-ci pria Jérôme de lui communiquer un exemplaire authentique. Jérôme se contenta, dans sa réponse à Avitus, de lui donner de larges extraits de sa traduction. C'est cette réponse que nous possédons. La comparaison de ces extraits avec les textes grecs et avec la version de Rufin permet de constater qu'en effet Jérôme a traduit fidèlement le *De Principiis*, et que sur les points les plus graves la version de Rufin altérait profondément l'original [1].

1. *Epist.*, CXXIV, 1.

Rufin avait une excuse. Il a pu de bonne foi croire que des hérétiques avaient retouché certains passages d'Origène et leur avaient donné la couleur qu'on y remarquait. En les orthodoxisant, il ne faisait que leur rendre leur physionomie primitive. En effet, l'auteur du *De Principiis* lui-même nous apprend que des hérétiques avaient, à plus d'une reprise, publié des comptes-rendus des discussions qu'il avait eues avec eux complètement faux. On ne se gênait pas dans ce temps. Tertullien se plaint amèrement que certain « frère » avait publié en l'altérant une ébauche de son *Adversus Marcionem*. A cette époque, lorsque des écrits paraissaient trop hérétiques, on les supprimait. C'est ainsi qu'a disparu la littérature gnostique. Si tel écrit ne contenait que quelques hardiesses, on les atténuait, on le dépouillait ainsi de ce qu'il avait de plus original.

S'il fallait encore une preuve de l'imperfection, souvent voulue, des versions de Rufin, elle nous serait fournie par sa traduction de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe [1]. La comparaison de l'original et de la version met en plein relief les procédés du traducteur. Il n'est nullement préoccupé de reproduire exactement son auteur. Chaque fois qu'un mot du texte grec l'offusque, il l'altère. Souligner le texte par quelque exagération de langage est une habitude constante de sa part.

Ainsi sur les points où il est possible de contrôler notre traducteur, il est avéré qu'il ne respecte pas son texte. Il est à présumer qu'il n'a pas été plus scrupuleux dans tout le reste de sa traduction. Aussi partout où sa version paraît contradictoire ou obscure, on a le droit de soupçonner que Rufin a remanié l'original qu'il traduisait.

Le doute n'est plus permis. La version latine du *De Prin-*

1. Voir l'édition critique de *l'Hist. eccles.*, de Schwartz et de Th. Mommsen. On a placé les deux textes en regard et le contrôle est facile. Sur ce sujet voir Kimmel, *De Rufino Eusebii interprete*, Gera, 1835. Ce critique a déjà prouvé que « Rufin omet tout ce qui ne s'accorde pas avec sa doctrine chrétienne ».

cipiis est gravement sujette à caution. Il n'est plus possible d'en faire l'une des principales sources de la théologie d'Origène. A vrai dire, on n'en peut utiliser avec assurance que les parties que l'on peut contrôler. Toute doctrine ou nuance de doctrine qui n'aurait pour garantie que l'œuvre de Rufin devrait être tenue pour suspecte. Et cependant nous ne pouvons nous passer de cet écrit; il contient des doctrines qu'Origène n'a fait qu'indiquer ailleurs. Il présente l'ensemble de ses vues dans un ordre qui en est caractéristique. Les commentaires, par la dispersion des exposés, ne nous apprendraient guère, à eux seuls, qu'Origène a été un penseur fort systématique. On ne peut ignorer le *De Principiis*, mais on ne doit s'en servir qu'avec une extrême précaution.

Les autres versions de Rufin méritent-elles plus de confiance? Il est vrai que pour les Homélies, la matière même offrait moins d'occasions d'écarts de doctrine. Dans sa prédication, Origène édifie et éclaire, il ne spécule pas. D'autre part, Rufin, comme Jérôme lui-même, traite son texte avec une telle liberté, qu'il serait vraiment fort imprudent de faire fond sur lui. En somme, les traductions latines des écrits d'Origène constituent des sources secondaires et ne peuvent servir qu'à confirmer et appuyer les textes originaux que nous possédons encore.

On voit combien notre théologien a été maltraité par la postérité. C'est miracle que certains de ses écrits les plus originaux, tels que le commentaire de Jean, nous soient parvenus, en partie du moins. L'orthodoxie, notamment celle d'Occident, à la fin du IV^e^ siècle, appréciait certes la science d'Origène; elle ne voulait pas en perdre le bénéfice. Mais elle voulait rendre l'illustre docteur inoffensif pour la foi. Elle s'appliquait en conséquence à ne conserver de ses écrits que ceux qui ne l'offusquaient pas trop, et, d'autre part, elle expurgeait soigneusement de tout levain d'hérésie les écrits les plus dangereux qu'elle conservait.

Si les iconoclastes avaient su se modérer, il nous serait bien difficile de découvrir le véritable Origène. Fort heu-

reusement, leur fanatisme a travaillé à rebours de leurs intentions. Pour l'accabler et pour dénoncer ses hérésies, ils ont reproduit ce qu'il y avait de plus compromettant dans son œuvre. Ils nous ont ainsi donné les moyens de retrouver sa vraie pensée.

Le fanatisme dont Origène a été victime a fait dans tous les champs de la littérature chrétienne les mêmes ravages. C'est un fait que l'on ne doit pas perdre de vue. Si désagréable que cela puisse être aux admirateurs de la tradition, il faut reconnaître que la documentation qui n'a d'autres garants que les auteurs ecclésiastiques est nécessairement sujette à caution. Quand elle ne falsifie pas les documents, elle les mutile ou les supprime.

Dans quel ordre convient-il d'étudier les écrits d'Origène ? Nous pensons avoir montré que lorsqu'il a commencé son œuvre d'écrivain, il était en possession de toutes ses idées. Sa pensée ne paraît pas avoir été de celles qui évoluent lentement et n'arrivent qu'assez tard à leur pleine maturité. Elle s'affirme du premier coup et ne change guère jusqu'à la fin. Ses commentaires n'ont été que l'illustration sans cesse diversifiée des vues auxquelles il était parvenu vers l'an 218. Il n'est pas dès lors très important d'étudier ses écrits dans leur ordre de succession chronologique. Aucun écrit ne marque un nouveau développement de pensée sur ceux qui le précèdent.

Nous en tiendrons cependant un certain compte, parce qu'après tout, il y a toujours quelque rapport entre le moment où un ouvrage a été composé et cet ouvrage. L'auteur ne peut s'abstraire entièrement des circonstances. Celles-ci peuvent en conséquence nous apporter certains éléments d'appréciation. Un ordre ou classement tout logique des écrits de notre auteur pourrait fausser quelque peu sa pensée.

Origène a porté son attention tout d'abord sur le texte de la Bible grecque. On étudiera en premier lieu les *Hexaples*. Dès 218, il commence à rédiger ses *commentaires*. Vers la fin de son séjour à Alexandrie, il donne

son *De Principiis*. Il a écrit son grand ouvrage *Contra Celsum* à Césarée. Il avait sûrement déjà prononcé des *homélies* dans les assemblées chrétiennes. Cependant ce n'est que dans les dix dernières années de sa vie qu'il les a publiées. Enfin, après les grands travaux, on analysera ses deux traités du *Martyre* et de la *Prière*.

CHAPITRE VI

LES HEXAPLES

Dans son *Dialogue* avec le juif Tryphon, Justin Martyr fait de copieuses citations de la Bible grecque. Il ne lui vient pas à l'esprit que le texte de la version des Septante qu'il cite puisse être contesté. C'est cependant ce qui arrivait. Lui-même mentionne certaines leçons de passages messianiques que les controversistes juifs opposaient aux chrétiens. D'après eux ces leçons reproduisaient plus exactement le texte hébreu que les Septante. Justin aurait dû comprendre que dans l'intérêt de sa cause et pour la clarté de la discussion, il fallait d'abord établir un texte sûr de la Bible grecque [1].

C'est ce que comprit parfaitement Origène. Avant d'entreprendre ses commentaires, il tenta de corriger et de rectifier le texte des Septante. Il intitula l'édition qu'il en fit les Hexaples.

Ce n'est guère qu'à Alexandrie que l'idée d'une pareille entreprise pouvait naître. Ce qui est certain, c'est que c'est à la science des grammairiens de la savante cité qu'Origène est redevable des méthodes de critique textuelle qu'il applique dans les Hexaples. Depuis près de cinq siècles des générations de savants avaient étudié le texte, la langue, les formes grammaticales des anciens auteurs, notamment des poètes grecs. Dès le commencement du troisième siècle avant l ère chrétienne, sous les

1. *Dial. avec Tryphon*, ch. 43, 262, C.

premiers Ptolémée, Zénodote avait organisé la bibliothèque du Musée, rassemblé, collationné les manuscrits d'Homère. Ses disciples et successeurs continuèrent son œuvre. Aristophane de Byzance fut l'un des plus célèbres. On lui doit la première ébauche d'une technique de critique textuelle. Zénodote avait marqué d'un obelus les vers qui lui paraissaient apocryphes. Aristophane de Byzance développe et enrichit le système des signes critiques. Aristarque, plus célèbre encore, le perfectionna, et donna des éditions d'Homère, d'Hésiode, de Pindare, qui firent longtemps autorité.

A Pergame se forma vers le commencement du IIe siècle une école rivale de grammairiens. Cratès de Mallos en fut le plus célèbre représentant. Il contestait les méthodes d'Aristarque.

A Alexandrie plus de quarante disciples perpétuent les traditions d'Aristarque. Denys de Thrace écrivit une grammaire grecque qui fut en usage pendant des siècles, et Didyme d'Alexandrie, au premier siècle avant l'ère chrétienne, donna le plus grand éclat aux études grammaticales [1].

Les défauts de cette première science philologique et textuelle sont évidents. Les grammairiens d'Alexandrie n'ont aucune connaissance de l'histoire de la langue grecque, et n'en ont même pas l'idée. La conséquence est qu'ils ne respectent pas les formes archaïques de la langue des anciens auteurs. Ils ont une tendance fort naturelle à la moderniser sous prétexte de la corriger. Au lieu d'amender le texte et de le restaurer, ils l'altèrent. Puis leur système de signes critiques fort complexe, devient une source de confusion. Les copistes postérieurs, soit par négligence, soit par ignorance, les confondent, et donnent ainsi un texte plus fautif encore que celui qu'avaient établi les grammairiens.

D'autre part, il ne faut pas méconnaître les grands ser-

1. Voir l'ouvrage capital de Susemihl, *Gesch. der griech. Litter. in der Alexandrinerzeit*, 2 vol. 1891, les ch. 12, 16, 26, 30.

vices qu'ont rendus ces savants. Ils ont appris aux éditeurs des anciens auteurs à réunir des manuscrits, à les collationner et à en comparer les leçons. En même temps, ils ont posé certains principes de critique. Bons ou mauvais, ces principes imposaient des limites à l'arbitraire de la fantaisie individuelle. Ils ont ainsi fondé pour plusieurs siècles la critique textuelle.

Du moment qu'Origène prétendait être exégète, il ne pouvait se dispenser de faire métier de grammairien. Il fallait appliquer au texte biblique les règles en usage dans les écoles. Il a donc commencé par établir selon la méthode reçue, le texte qu'il voulait commenter. Sa critique textuelle n'a rien d'original. C'est celle des grammairiens d'Alexandrie, ses maîtres. Elle a les mêmes qualités et les mêmes défauts. En ce qui concerne le texte de la Bible grecque, elle a produit exactement les mêmes résultats.

Pour établir un texte Zénodote avait appris aux grammairiens à en réunir le plus de manuscrits possible. Quels étaient les documents dont disposait Origène [1] ? Il y avait d'abord le texte massorétique de la Bible hébraïque. Notre exégète avec la conscience qui le distinguait se mit à apprendre l'hébreu [2]. Il se fit donner des leçons par un Juif. Les Septante n'étaient pas la seule version grecque de l'Ancien Testament. Il en existait d'autres. Les Juifs en possédaient plusieurs. Celle d'Aquilas datait du temps d'Hadrien. Elle se distinguait par le littéralisme le plus servile. Un certain Théodotion, peut-être un Juif originaire d'Éphèse, avait donné une version au temps de Commode [3]. Cette version était une sorte de révision des

1. Sur les Hexaples, voir Harn; *Gesch. der altchr. Litt.*, 1 vol., p. 339-343. Ce que nous savons de cet ouvrage, nous le devons à Eusèbe, *H. E.*, VI, 16, à Jérôme, lettre 106, 7, ad Sunniam et Fretelam, lettre 112 à Augustin. Origène lui-même nous renseigne dans son Commentaire sur *Matthieu*, tome XV, 14. M. Harnack a montré que les renseignements que nous donne Épiphane sont sujets à caution, parfois erronés.

2. Eus., *H. E.*, VI, 16, 1, Origène se mit à apprendre l'hébreu.

3. Sur la nationalité de Théodotion, voir la *Jewish Encyclopedia*.

Septante d'après l'hébreu. Enfin, on possédait une version d'un nommé Symmaque [1]. Eusèbe dit qu'il était ébionite. Origène eut la bonne fortune de dénicher, du moins pour certains livres tels que les Psaumes, d'autres versions d'ailleurs anonymes et inconnues [2].

Pourvu des documents qui lui étaient accessibles, Origène entreprend d'amender le texte des Septante. Quelle règle critique suit-il ? Il lui apparaît très naturellement que le texte hébreu doit faire loi. Celui-ci était fixé. Le texte massorétique avait remplacé tous les textes plus anciens. Désormais on avait un texte uniforme. Origène ne pouvait se douter du caractère artificiel et arbitraire du texte reçu de la Bible juive. Comment aurait-il soupçonné que la version des Septante avait été faite la plupart du temps sur des textes plus anciens et plus authentiques que le massorétique ?

Il constate que les textes des Septante qui avaient cours de son temps différaient passablement du texte massorétique. Il en conclut que ces textes étaient corrompus et qu'il fallait les « restaurer » (διορθοῦν) en les expurgeant des erreurs dont ils fourmillaient. De là le procédé de rétablissement qu'il applique au texte grec. Il marque d'un *obelus* toutes les phrases ou les mots du texte des Septante qui ne se trouvaient pas dans le texte massorétique. Cela voulait dire qu'il fallait les éliminer. D'autre part, il intercale dans le texte des Septante les phrases ou les mots qui ne figuraient pas dans le texte, mais que donnait le texte hébreu. Il les munit de l'*astérisque*. Cela signifiait qu'il fallait les lire dans le texte corrigé. Ces additions, il les empruntait en général à Théodotion dont la version avait été faite d'après l'hébreu. Il lui arri-

1. *H. E.*, VI, 17.

2. Pour le texte des Hexaples, voir l'édition des fragments de Field, 1873. Mercati a découvert un fragment important des Psaumes des Hexaples. On possède une version syriaque des Septante d'après les Hexaples. Voir sur ce sujet Schurer, *Gesch. des Jud. Volkes*, III[e] vol. p. 429, 4[e] éd. 1909. Aussi Swete, *Introd. to the old T. in Greek*, 1903.

vait parfois dans le cas de passages des Septante obscurs et mal traduits, d'abord de garnir ces passages d'un obelus, et ensuite d'ajouter une nouvelle leçon qui se rapprochait davantage du texte massorétique et qu'il empruntait à l'une de ces versions.

Origène pensait ainsi restaurer le texte primitif authentique de la Bible grecque. Il était aussi fondé à le croire que l'étaient les grammairiens à croire qu'ils avaient rétabli le texte original de l'Iliade ou de la Théogonie. En réalité, il ne faisait que substituer aux anciens textes des Septante le texte arbitraire et artificiel des Massorètes. Il livrait à la postérité une version grecque de la Bible plus défectueuse encore que celle qu'il avait entrepris d'amender. Que, dans la suite, les copistes omissent les signes critiques, l'obelus et l'astérisque, il devenait impossible de discerner les anciens textes dans celui d'Origène. Ils se trouvaient recouverts en quelque sorte d'une nouvelle couche de leçons et de variantes étrangères au texte primitif.

C'est en effet ce qui est arrivé.

Origène, pour permettre au lecteur de faire lui-même la comparaison entre les diverses versions de la Bible grecque, avait disposé son texte en six colonnes. Dans la première figurait le texte massorétique, dans la seconde ce texte en une transcription en lettres grecques à l'usage des gens qui ne lisaient pas l'écriture hébraïque ; puis venaient les diverses versions, celle d'Aquilas, celle de Symmaque, celle des Septante, enfin celle de Théodotion qui était une revision des Septante. L'ouvrage ainsi disposé en six colonnes reçut le titre d'*Hexaples*.

Ouvrage à dimensions gigantesques dont on ne fit que quelques exemplaires. Pour la commodité, l'auteur retrancha les deux premières colonnes. Avec les quatre autres, l'ouvrage devint les *Tetraples*. Plus tard on en publia à part le texte des Septante sans y apporter les soins qu'aurait nécessités l'appareil critique dont l'avait pourvu l'auteur.

Ce formidable travail, Origène l'a commencé, nous dit

Eusèbe, avant 217 [1]. D'après Épiphane, il ne l'aurait achevé qu'à Tyr juste avant de mourir [2]. On peut douter de l'exactitude de ce dernier renseignement. Épiphane n'a pas l'habitude des informations scrupuleuses. Sur la fin d'Origène, on l'a vu, il paraît mal renseigné. Que les Hexaples aient été une œuvre de longue haleine, cela est évident. Il nous paraît vraisemblable qu'il en achevait les différentes parties au moment où il entreprenait de commenter ces parties. En effet, dans ses commentaires, les discussions de textes sont fréquentes.

Si les défauts de la critique textuelle d'Origène sont trop évidents pour qu'on y insiste, ils ne doivent pas nous faire oublier que sa critique répondait à toutes les exigences de la science textuelle de son temps, qu'à ce titre elle a dû inspirer la confiance et imposer le respect, et enfin que comme celle des grammairiens, elle a ouvert les voies, elle a appris à examiner minutieusement les textes, à rechercher l'exactitude en ces matières, et à donner une base solide d'après les idées du temps à l'interprétation biblique.

1. *H. E.*, VI, 16 : Origène aurait commencé les Hexaples sous Caracalla.
2. *De mens. et pond.*, 18.

CHAPITRE VII

LES COMMENTAIRES

C'est l'œuvre principale d'Origène. Pendant sa longue carrière, il a interprété presque tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. On se propose dans ce chapitre de donner un aperçu de cette œuvre, d'en faire l'inventaire, et de la caractériser.

Notre auteur divisait habituellement chaque commentaire en sections de dimensions à peu près égales. Il les appelait des « tomes » (τομοί, sections). Son commentaire de la Genèse comprenait douze, peut-être quatorze sections. Il dicta les huit premières à Alexandrie, le reste à Césarée [1]. D'après une allusion du *Contra Celsum* il n'aurait expliqué que les quatre premiers chapitres de la Genèse [2]. De ce commentaire il ne reste que quelques fragments. Il paraît avoir commenté l'Exode. On ignore si les trois autres livres du Pentateuque ont fait l'objet d'un commentaire. Il ne paraît pas avoir expliqué les livres historiques de l'Ancien Testament. Il a commenté la plupart des Psaumes, dont vingt-cinq à Alexandrie, en quarante-cinq livres. Il n'en reste que des fragments. Lui-même mentionne un commentaire des Proverbes en trois livres. Le commentaire sur le Cantique des Cantiques a été célèbre. Il comprenait dix tomes. Du texte grec, il subsiste quelques fragments, et Rufin nous en a laissé une

1. *H. E.*, VI, 24, 2.
2. *Contra Cels.*, VI, 49.

version en quatre livres. C'est à Athènes qu'il a commencé ce commentaire [1]. Il l'a achevé à Césarée. Peu de temps auparavant, probablement en 238, à Césarée, il avait dicté trente sections d'un commentaire sur Ésaïe [2]. Avant de quitter Césarée pour se rendre à Athènes, il avait rédigé vingt sections de son commentaire sur Ézéchiel [3]. Cinq autres sections qu'il composa probablement à Athènes, achevaient cet ouvrage. Origène consacra aussi un commentaire aux douze petits prophètes. Eusèbe n'en avait retrouvé que vingt-cinq livres [4]. Enfin un commentaire sur les Lamentations en cinq livres, sinon davantage, composé à Alexandrie, complétait la série de l'Ancien Testament [5].

Origène a également commenté le Nouveau Testament. A Césarée il dicta vingt-cinq livres sur Matthieu. Il nous en est parvenu dans l'original huit tomes et une notable partie en une traduction latine [6]. Il a existé un commentaire sur l'évangile de Luc en cinq livres. Celui sur Jean fut son chef-d'œuvre avec le commentaire sur le Cantique des Cantiques. Il mit vingt ans à l'achever. Ce commentaire johannique comptait au moins trente-deux sections, dont neuf nous ont été conservées [7]. Quinze tomes commentaient les Romains. On en possède une traduction abrégée de Rufin en dix livres. Les Galates comptaient quinze sections; les Éphésiens trois; les Colossiens deux, les Thessaloniciens trois. Enfin à Tite et à Philémon Origène avait consacré un tome à chacun [8].

Si l'on totalise le nombre de « tomes » ou sections qui à notre connaissance ont composé ses commentaires, on

1. *H. E.*, VI, 32, 2. D'après le contexte, ce devait être en 240.
2. *Ibidem*, 32, 1.
3. *Ibidem*, 32, 1 et 2.
4. *H. E.*, VI, 36, 2.
5. *H. E.*, VI, 24, 2.
6. *H. E.*, VI, 36, 2.
7. Voir l'édition de Brooke ou celle de Preuschen.
8. Voir le catalogue de Jérôme. Voir sur ce sujet soit Harnack, *Gesch. der altchr. Litt.* ou la *Patrologie* de Bardenhever.

trouve le chiffre de 257. Chaque section contient en moyenne de vingt à trente chapitres.

C'est l'Ancien Testament presque tout entier qu'Origène a commenté. De cette œuvre qui embrassait la Genèse et l'Exode, les Psaumes et le Cantique des Cantiques, Ésaïe, les Lamentations, Ézéchiel et les petits Prophètes, il ne subsiste en grec que quelques pages du commentaire de la Genèse et pour tout le reste de courts fragments épars un peu partout. De son commentaire du Nouveau Testament nous ne possédons dans le texte original que les huit tomes du commentaire de Matthieu et les neuf tomes de celui de Jean. Sauf de maigres fragments, tout le reste a péri.

Fort heureusement, les tomes qui ont survécu au naufrage de l'œuvre suffisent pour nous en donner une idée précise.

Les commentaires d'Origène ressemblent aussi peu que possible à un commentaire biblique moderne. L'unique préoccupation de l'exégète, tel que nous le comprenons, est d'expliquer son auteur. Le replacer dans son milieu, fixer la date de son écrit, faire converger sur le texte toutes les lumières dont on dispose, voilà sa tâche. Nous ne lui demandons qu'une explication du texte rigoureusement historique. Nous n'admettons pas qu'il se propose de nous édifier, encore moins de se servir de son auteur pour démontrer une thèse dogmatique.

C'est de tout autre façon qu'Origène comprend sa tâche. Dans ses commentaires on ne trouve pas d'introduction qui traite des questions d'authenticité ou de date. S'il lui arrive de faire précéder son explication exégétique d'un préambule, c'est pour des raisons d'un autre ordre. Ainsi dans son commentaire de Jean, avant d'en aborder l'explication, il estime nécessaire de montrer que de tous les écrits bibliques et même des évangiles celui qu'il va interpréter est le plus important, et d'insister en conséquence sur les conditions intellectuelles et spirituelles auxquelles doit satisfaire l'exégète du IV^e^ évangile.

Le commentaire lui-même consiste à expliquer chaque

verset successivement, dans un verset chaque phrase à part, et le plus souvent chaque mot isolément. Non seulement le texte biblique est sacré pour Origène, mais, comme on le verra, presque toujours ce texte implique quelque vérité transcendante. La phrase biblique est en quelque sorte l'enveloppe humaine d'un oracle divin. Aussi il importe que ce texte soit bien authentique. De là le soin que met Origène à établir le texte de sa Bible grecque. Toutes les fois que cela est nécessaire il discute les variantes du texte avant de l'expliquer [1].

Sûr de son texte, Origène en expose d'abord ce qu'il appelle le sens historique. C'est le sens apparent ou littéral. Pour l'éclairer, il utilise les connaissances les plus variées, la géographie et la topographie, la grammaire, l'histoire et l'archéologie, la médecine et l'astronomie.

Quelque peine qu'il prenne pour illustrer le sens littéral, Origène n'a pour ce sens qu'un dédain qu'il ne cache pas. Il aime à répéter que les gens qui s'y tiennent font comme les Juifs [2]. Ils sont esclaves de la lettre. Aussi il traite le sens propre des auteurs avec une déconcertante liberté. Tantôt il déclare qu'il est invraisemblable et même absurde. Tantôt il découvre qu'il est en contradiction avec d'autres paroles du Saint Livre. Tantôt le sens littéral lui paraît impliquer une idée de Dieu, de sa Providence, des personnages bibliques qui les rabaisserait si on l'admettait [3].

1. Exemples de discussion de textes et de leurs variantes, *Comment. de Matth.*, XIII, 14; XV, 14; Jean, VI, 40.

2. Matth. XI, 12 : les littéralistes sont οἱ σωματικοὶ Ἰουδαῖοι καὶ οἱ ὀλίγῳ διαφέροντες αὐτῶν Ἐβιωναῖοι.

3. Exemples : le sens littéral est εὐήθης, indigne et de Jésus et de Pierre, *Com. Matth.*, XIV, 5; invraisemblable, *Com. Matth.*, X, 20; le sens littéral, c'est ὑδώρ, le sens allégorique, c'est οἶνος, *Com. Jean*, XIII, 62; le sens littéral est un βαρὺ φόρτιον, *Com. Jean*, X, 29. Donc le sens allégorique est supérieur, *ibidem*. 30, seul il explique les contradictions des évangiles, *ibidem*, 31, et notamment le passage sur les vendeurs du temple. En fin de compte, l'Écriture ne donne qu'une connaissance imparfaite, *Com. Jean*, XIII, 5. Maintes fois, Origène déclare que le sens littéral ou historique n'est bon que pour les simples : ὁ μὲν ἁπλούστερος

Veut-on des exemples? Dans son commentaire de Matthieu comme dans celui de Jean, Origène relève minutieusement les différences et les contradictions apparentes ou réelles qu'offrent les évangiles. Il n'y en a peut-être aucune qui lui ait échappé, parfois il les déclare irréductibles. C'est le cas du récit des vendeurs chassés par Jésus. Invraisemblable en soi, comment se fait-il que l'évangile de Jean place cet incident au début du ministère de Jésus, alors que les autres le placent à la fin ?[1].

Enfin ce qu'Origène ne peut souffrir, ce sont les passages qui attribuent un corps à Dieu. Les prendre au pied de la lettre serait lui faire injure [2].

N'est-il pas étrange que l'Écriture contienne des contradictions, des invraisemblances, des absurdités, et parfois des déclarations qui sont en scandale à la piété elle-même ? Difficulté qui eût déconcerté tout autre qu'Origène. Bien loin d'en être embarrassé, il en tire un merveilleux parti. Soyons assurés, dit-il, que ce n'est pas sans intention que l'Esprit saint a partout émaillé le texte sacré de passages qui sont autant d'énigmes. Il a voulu nous inciter par là à méditer plus à fond la parole divine. Les invraisemblances du sens littéral, les solécismes mêmes nous avertissent qu'il faut chercher un sens plus relevé. C'est ce qu'Origène appelle le sens spirituel [3].

ἀρκείσθω τῇ ἱστορίᾳ *Com. Matth.*, XI, 6 ; XII, 31. Le sens littéral ne peut satisfaire μεγαλοφυῆ ἀκροατήν, *ibidem*, XV, 22, XVI, 4. Aussi Origène ne se fait pas scrupule d'écarter purement et simplement le sens littéral, *Com. Jean*, XIII, 37, *Com. Matth.*, X, 23; XI, 12 ; XV, 1. Voir aussi *Com. Jean*, XXXII, 12.

1. Voir Jean, X, 22 à la fin.

2. *Jean*, XIII, 21, *cf.* 37, 39, 58 ; XIX, 18, 19, XX, 21, 41 ; XXVIII, 12, XXXII, 4, 6, 8, 13, 32, etc.

3. Voir les textes indiqués dans la note précédente. Tout le début du X[e] tome du *Com. Jean*, notamment 18, 23, 25 est à lire. Comparez aussi *ibidem* XXVIII, 8. Dans *C. Cels.* VII, 10 et 11, Origène déclare expressément que les énigmes bibliques sont là pour stimuler les recherches. Dans un fragment du IV[e] tome, conservé dans les Philocalia (éd. Robinson, p. 41 ou Brooke, 2[e] vol. p. 226), il justifie les solécismes bibliques pour la même raison.

Nous voilà amenés et contraints par l'Écriture même à lui appliquer l'interprétation allégorique. Pouvait-on justifier de manière plus ingénieuse la méthode dont Origène après Philon a été le plus illustre maître ? Notre exégète est tellement convaincu qu'il entre bien dans les vues de l'inspirateur des Saintes Écritures qu'il est bien rare qu'il se borne à exposer le sens propre du texte qu'il explique. Fût-il satisfaisant, édifiant même, il ne saurait s'en contenter. Il a hâte de s'élever plus haut, et il n'est vraiment à l'aise que lorsqu'il dévoile dans le passage le plus simple des profondeurs insoupçonnées.

Le passage d'un sens à l'autre semble le plus souvent plein de difficultés. L'ingéniosité de notre exégète s'en joue. Tantôt un nom propre ramené à son sens étymologique lui fournit l'occasion qu'il cherche. La Genèse raconte que le roi philistin Abimélech, accompagné d'Ochozath et de Phicol, va à la rencontre d'Isaac. Abimélech signifie « le roi mon père », Ochozath « celui qui possède », Phicol « bouche de tous » [1]. Voilà l'image de la philosophie avec ses trois grandes divisions. La rationnelle, c'est Abimélech, puisqu'elle proclame Dieu le Père ; la physique qui embrasse et tient toutes choses ensemble, c'est Ochozath ; la morale enfin n'est-elle pas la philosophie qui intéresse tous ? N'est-elle pas dans la bouche de tout le monde [2] ? Tantôt sa merveilleuse mémoire lui permet de rapprocher du texte qu'il commente d'autres passages scripturaires. Le rapprochement fait jaillir un sens inattendu, qu'un deuxième ou troisième rapprochement complètera.

1. D'après la racine hébraïque de ces noms.

2. *Hom. Genèse*, XIV, 3. Comparez *Com. Jean*, VI, 43, à propos du Jourdain. Certains nombres ont une signification symbolique et servent à découvrir le sens allégorique du texte, *Com. Jean*, X, 1. Les différents sens de tel mot du texte mettent l'auteur sur la voie de l'allégorie qu'il cherche, ainsi les perles de la parabole de *Matth.*, XIII, voir *Com. Matth.*, X, 7 ; les sens de κοσμός, *ibid.*, XIII, 20 ; les sens d'ἀναγκή, XIII, 23, de συμφωνέω, *ibid.*, XIV, 1, etc. *Com. Matth.*, XII, 22 et XIV, 13 donnent de bons exemples de rapprochement de textes.

Innombrables sont les exemples qu'on pourrait relever. Un passage du *Contra Celsum* nous en offre un qui est typique. Veut-on, écrit Origène, avoir une idée de la doctrine de l'élévation des âmes jusqu'aux choses divines, qu'on lise les dernières visions du livre d'Ézéchiel, que l'on médite la description de la Jérusalem céleste dans l'Apocalypse, que l'on ne néglige pas les Nombres de Moïse, que l'on se fasse initier à la connaissance symbolique des positions des camps d'Israël. Il faut rapprocher, comparer ces passages. Alors on découvrira la doctrine que l'on cherche [1]. Dans un passage voisin de celui-ci, Origène explique comment on doit s'y prendre pour interpréter allégoriquement le mot de Jésus qu'il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le royaume de Dieu. Il faut d'abord examiner quels sont les rapports entre le tempérament et l'humeur du chameau et un riche, puis rechercher la signification profonde du trou de l'aiguille. On rappellera le mot de Jésus sur le chemin étroit. On n'oubliera pas que, d'après la loi de Moïse, le ruminant est pur, mais que l'animal au pied fourchu ne l'est pas. Le chameau est à la fois pur et impur. On recherchera tous les passages où il est question de cet animal. Enfin on relèvera la parole qui prononce les pauvres heureux, et les riches malheureux [2]. Voilà une page qui nous donne une idée précise du procédé d'interprétation allégorique de notre auteur. Ses commentaires en sont l'exacte application.

De temps à autre, Origène suspend son explication pour adresser au lecteur une exhortation. C'est que le passage qu'il commente comporte un sens moral. Comme ses savants commentaires ne sont destinés qu'à un public restreint d'intellectuels, ces exhortations sont plus rares et moins pressantes qu'elles ne le sont dans les Homélies. Un sermon s'adresse au public. Comme on pouvait

1. *C. Celsum*, VI, 23.
2. *Ibidem*, VI, 16.

s'y attendre, dans les Commentaires l'auteur exhorte plus particulièrement son lecteur à s'appliquer à la science ou connaissance des choses divines.

Tel est le cadre habituel de ses commentaires. Le procédé est uniforme. C'est le fond qui varie et change ; la forme reste identique. Le même moule reçoit une matière en fusion qui se transforme à mesure qu'elle s'écoule. On comprend que grâce à cette méthode les commentaires s'allongent indéfiniment. Si par surcroît Origène s'avise de citer pour la discuter l'exégèse soit d'un docteur juif soit d'un théologien gnostique, un seul texte peut exiger trente pages d'interprétation. Comme enfin l'interprète trouve dans les Écritures des illustrations sans cesse nouvelles de ses doctrines, les répétitions abondent dans ses commentaires.

Deux exemples pris au hasard dans son commentaire de l'évangile de Jean achèveront de faire comprendre la manière de notre exégète. Elle est si éloignée de notre façon d'expliquer les anciens textes, qu'il n'est pas inutile d'en donner une idée tout à fait précise et en quelque sorte concrète. Le premier tome qui compte 39 chapitres est consacré en entier à l'explication de la première phrase de l'évangile. Les deux termes essentiels en sont : commencement et Verbe. Origène passe en revue tous les sens possibles du premier, ἀρχή. Pour chaque sens il cite un ou plusieurs passages des Écritures. Il arrive par une subtile élimination des sens qui ne lui paraissent pas convenir à son texte à un sens transcendant qu'il retient [1]. Ἀρχή en réalité signifie σοφιά. La sagesse divine, voilà en quelque sorte le domaine ou le lieu où séjournait le Logos. « Dans la sagesse était le Verbe ». C'est ensuite le tour du terme « Logos ». Il désigne dans l'Écriture le Fils de Dieu. Mais il n'est pas le seul, bien au contraire. Par exemple les termes lumière, résurrection, chemin, vérité, vie, porte, berger, vigne, pain, rien que dans l'évangile

1. Cette méthode d'élimination rappelle le Cratyle, le Politique ou le Sophiste de Platon.

de Jean définissent le Fils. Ce terme de Logos ainsi que toutes les appellations messianiques qu'il trouve dans les Écritures, il les passe en revue, les explique, et découvre en chacun d'eux l'un des caractères du Fils de Dieu.

Le deuxième livre du commentaire explique les versets suivants jusqu'au septième. C'est pour l'exégète l'occasion d'insister sur les rapports du Père et du Fils, de définir la divinité de celui-ci, puis d'exposer ses rapports avec les créatures, à commencer par les essences rationnelles. Le Fils est au sommet de la hiérarchie des êtres et puise dans le sein de Dieu la vie divine qu'il dispense ensuite aux êtres qui s'échelonnent au-dessous de lui.

Un autre exemple non moins typique du genre de notre exégète est son commentaire, au livre XIII, du récit de la rencontre de Jésus et de la Samaritaine. Origène ne s'embarrasse guère du sens littéral du IVe chapitre. Ce récit est une figuration de la rédemption que le Fils de Dieu est venu accomplir ici-bas. La Samaritaine représente l'âme ou l'essence rationnelle qui habitait le monde transcendant avant l'apparition de la matière, du Cosmos et des corps. Elle est tombée. La voilà précipitée dans la matière, emprisonnée dans un corps. Jésus est venu la chercher et la sauver. Le récit du IVe chapitre nous montre comment le Sauveur s'y prend pour relever l'âme tombée. C'est le drame de la rédemption. Origène n'était pas le premier qui eût allégorisé dans ce sens le récit de la Samaritaine. Dans son commentaire sur Jean, Héracléon, disciple de Valentin, en avait donné une explication analogue. Origène la mentionne et marque les divergences d'interprétation qui distinguent la sienne de celle du gnostique. Comme il a eu la bonne idée de citer son auteur, il nous est possible de comparer les deux explications. Les ressemblances nous frappent beaucoup plus que les différences.

De l'étude que nous venons de faire, il ressort avec évidence que pour Origène, c'est le sens allégorique qui est le plus important. En fait, c'est le seul qui compte à ses yeux. Une parole de l'Écriture ne l'intéresse que si elle comporte une interprétation mystique.

Si l'on pouvait embrasser l'ensemble des commentaires de notre auteur, cette constatation deviendrait éclatante; elle ne souffrirait aucune atténuation. On verrait que toute l'histoire biblique des origines de l'humanité est devenue une vaste allégorie. C'est ce qu'à défaut des commentaires perdus nous apprennent les homélies sur la Genèse et l'Exode. La lecture des « tomes » qui subsistent du commentaire sur Matthieu nous réserverait la surprise de constater que l'histoire évangélique elle-même, les paroles et les actes de Jésus se métamorphosent sous la plume d'Origène en une allégorie. Mais quelle est la partie de l'Ancien ou du Nouveau Testament que le grand allégoriste n'ait pas transformée à sa manière? Qu'on lise les homélies grecques sur Jérémie, ce qui nous reste du commentaire ou des homélies sur le Cantique des Cantiques, ou que l'on étudie le commentaire du IVe évangile, on verra que c'est à l'Écriture tout entière qu'Origène applique sa méthode. Elle devient d'un bout à l'autre une grandiose allégorie.

Que devient alors le sens littéral des écrits sacrés? Défalquez les passages dont Origène n'admet pas ce qu'il appelle le sens historique, soit parce qu'il le juge invraisemblable ou absurde, soit parce qu'il estime qu'il implique une idée indigne de Dieu, de Jésus-Christ ou de l'écrivain biblique lui-même, soit qu'il constate que ce sens ne cadre pas avec d'autres textes scripturaires, que reste-t-il du sens propre de l'Écriture? En vérité, fort peu de chose.

En somme, Origène ne conserve de l'histoire primitive comme de l'histoire évangélique que la charpente. Pour nous servir d'une autre image, il réduit les faits bibliques à une sorte de squelette. Encore la traite-t-il avec un dédain si mal dissimulé que l'on se demande pourquoi il a conservé cette histoire squelettique. C'est sûrement parce qu'il ne pouvait faire autrement. Supprimer entièrement les faits bibliques au profit de leur interprétation allégorique, c'eût été suivre l'exemple des théologiens et exégètes gnostiques. Il eût renié la tradition chrétienne. Origène prétendait justement n'être que l'interprète de

cette tradition. Il s'est trouvé exactement dans le même cas que Tertullien. Celui-ci exaltait le célibat à tel point qu'il paraissait condamner le mariage lui-même. Il rabaisse celui-ci avec une telle vivacité, il en relève les inconvénients, les faiblesses, les ridicules avec un tel cynisme que l'on voit bien qu'il en est l'adversaire. Cependant il n'ose pas le proscrire. Pourquoi ? Parce qu'on l'accuserait d'être marcionite et de rejeter la tradition chrétienne. Puis en face des polémistes païens tels que Celse, Origène pouvait-il abandonner l'histoire biblique elle-même, dénier toute réalité aux faits sur lesquels reposait la foi chrétienne, lui enlever jusqu'à son fondement ? Origène est trop profondément chrétien pour en venir là et sacrifier à son goût de l'allégorie l'armature même du christianisme.

L'interprétation allégorique offrait des avantages auxquels Origène était fort sensible. Elle lui permettait de rendre les Écritures acceptables aux plus difficiles. En général les gens cultivés se sentaient rebutés par le langage et le style des écrivains sacrés. La langue biblique leur faisait l'effet d'être inculte, populaire, et même grossière. Un lettré raffiné comme Jérôme gémissait de ne trouver chez les prophètes et les apôtres ni Cicéron ni Virgile. A Alexandrie on était moins préoccupé de littérature qu'à Rome, mais les philosophes avaient habitué leurs disciples à la précision des termes et à l'enchaînement dialectique du discours. Ils ne retrouvaient aucune de ces qualités dans les Écritures. C'était, disaient-ils, un langage de barbares. Que leur répondait l'exégète chrétien ? C'est que, s'ils recherchaient le sens profond qui se dissimulait dans la lettre des Écritures, ils s'apercevraient que chaque mot avait été soigneusement choisi de manière à mettre le lecteur attentif sur la voie du sens mystique. Rien dans le langage biblique n'était livré au hasard. Tout y était intentionnel. Que parlait-on de langage inculte et populaire ? C'était le plus raffiné de tous [1]. Mais pour s'en convaincre, il fallait être allégoriste.

1. Voir *Hom.* sur la *Genèse* XV, 1.

Grâce à sa méthode d'interprétation, Origène, on l'a vu, faisait disparaître du texte biblique les invraisemblances, les incongruités, les contradictions du sens littéral. Inappréciable avantage ! Selon les idées du temps, il repoussait ainsi victorieusement une critique comme celle qu'un jour Voltaire devait faire au nom de la raison.

Mais ce n'étaient pas seulement les objections de bon sens qu'écartait Origène avec sa méthode, c'étaient les objections plus graves encore que ne manquait pas de faire tout philosophe aux Écritures. Lorsqu'un platonicien lisait dans l'Ancien Testament que Dieu a un bras, des mains, des pieds, une voix, qu'il est sujet aux passions humaines, à la colère, au repentir, à la jalousie, il n'éprouvait plus que dédain pour le livre des chrétiens. Par l'allégorie, Origène précisément aplanissait ces difficultés, faisait disparaître les anthropomorphismes du texte biblique, et en quelque sorte les volatilisait.

C'étaient là de si réels avantages, qu'un Porphyre aurait justement voulu en priver ses adversaires. Il se plaint amèrement qu'Origène, grâce à sa subtile exégèse, rend le livre des barbares raisonnable et acceptable [1].

A un autre point de vue, la méthode allégorique rendait d'incomparables services à Origène. Appliquée aux Écritures, elle en effaçait complètement le sens propre ; elle vidait les mots de leur contenu réel pour lui substituer une signification entièrement étrangère aux auteurs sacrés. Elle effaçait pour ainsi dire l'antique hébraïsme de l'Ancien Testament. La Loi et les prophètes n'avaient plus rien de juif. Le vieux livre devenait un livre chrétien. Pas un chapitre, pas une page, pas un mot qui ne devînt édifiant pour les fidèles. Même les passages les plus rébarbatifs ou les plus insignifiants offraient à leur méditation un précieux aliment. Origène avait si bien conscience de métamorphoser grâce à l'interprétation allégorique la Bible juive en un livre chrétien, que le principal grief

1. Voir Eus., *Hist. Eccl.*, VI, 19, 4.

qu'il fait aux littéralistes, c'est d'expliquer les Écritures à la manière juive.

Cela ne suffisait pas encore à notre exégète. On est assez surpris de constater qu'il allégorise le Nouveau Testament tout autant que l'Ancien. Cependant les évangiles et les épîtres étaient bien des écrits chrétiens. Ils l'étaient même par excellence. C'est qu'Origène ne se contente pas de retrouver le christianisme dans le recueil sacré, il faut qu'il y cherche et qu'il y découvre sa pensée chrétienne, sa philosophie religieuse, ses doctrines qu'il considère du reste assez naïvement comme de simples interprétations des croyances courantes. Quoi de plus facile à un exégète comme lui passé maître en l'art de l'allégorie ! Aussi il nous dévoile, à notre surprise, dans la Bible toute sa théologie. Sa doctrine de Dieu et de la Providence, sa vision du monde des esprits, la chute des essences rationnelles et ses conséquences, sa grandiose conception du retour à Dieu ou de la rédemption, sa christologie, pas un trait de son système qui n'ait été cent fois préfiguré dans les écrits sacrés.

L'incomparable avantage d'une exégèse qui transformait à ce point le livre sacré, c'est qu'en l'expliquant Origène avait à chaque instant l'occasion d'illustrer ses doctrines. Ces illustrations se multipliaient à l'infini. C'était la répétition des mêmes idées sous les formes les plus diverses, presque toujours pittoresques, et bien faites pour se graver dans les esprits sous forme d'images. Quel moyen plus efficace aurait-on pu inventer pour propager un enseignement et l'inculquer à des élèves ? La valeur pédagogique de la méthode allégorique était incomparable.

Mais la Bible était pour les chrétiens le recueil même des oracles de Dieu. Si donc Origène parvenait à démontrer que sa théologie s'y trouvait tout entière, cette Bible ne servait plus seulement à illustrer sa pensée ; elle la justifiait, elle en garantissait la vérité ; elle lui communiquait le prestige du livre sacré.

Assurément ce n'est pas pour se procurer ces avantages qu'Origène a pratiqué l'allégorie, mais il les connaissait.

Il avait conscience que seule cette méthode d'interprétation lui permettait de mettre en pleine valeur les Écritures. Voilà pourquoi il tient à cette méthode et ne se lasse pas d'en vanter les mérites.

Mais pourquoi donc Origène éprouve-t-il le besoin de retrouver ses doctrines dans le livre qu'il estime le plus ancien qui existe ? Pourquoi n'a-t-il pas exposé ses idées en son propre nom et sous sa responsabilité ? Pourquoi s'est-il fait exégète et commentateur de la Bible ? Il déclare même à maintes reprises qu'il n'y a pas de meilleur emploi de sa vie.

C'est qu'Origène est tout ensemble alexandrin et homme de son siècle.

Parmi les grandes cités du monde gréco-romain, Alexandrie avait son caractère propre et sa physionomie à part. Elle constituait un milieu aussi particulier que Rome, Athènes ou Carthage.

Alexandrie a été vraiment une création des Ptolémées. Le Musée et les deux bibliothèques ont groupé pendant six ou sept siècles des générations de savants venus de tous les points du monde civilisé. Incessant, immense, multiple et divers fut leur labeur. Ainsi se forma un milieu intellectuel sans rival qui embrassait toutes les disciplines du savoir humain. Dans cette vaste académie, toute science, tout art et tout métier devenait érudit.

Les grammairiens qui fixaient les textes, expliquaient les auteurs et les éditaient, étaient au premier rang. Les géographes voyageaient, exploraient, publiaient des descriptions des pays qu'ils avaient visités, et en rapportaient des spécimens de flore et de faune. Pausanias n'est que le plus célèbre d'une pléiade de géographes. Les mathématiques comme la médecine, ont eu à Alexandrie des maîtres qui se sont succédé jusque dans les derniers temps. Longue est la liste des historiens, des rhéteurs, des érudits de toute sorte qu'a comptés la savante cité. La poésie elle-même dès qu'elle éclôt dans ce milieu se fait érudite, savante et artificielle. Elle a du charme, mais subtil. C'est un parfum fait pour les raffinés. Virgile n'est-il pas en tant

qu'artiste le fils spirituel des poètes d'Alexandrie et l'exemplaire parfait du genre? La philosophie enfin a été représentée au complet dans la cité des Ptolémées. Toutes les écoles s'y donnaient rendez-vous. Mais elle aussi sur cette terre d'élection de l'érudition, s'y faisait plus savante qu'originale. Le philosophe alexandrin se vouait volontiers à l'explication des anciens maîtres, rassemblait en de copieuses compilations les sentences et les opinions les plus célèbres. En philosophie comme en littérature, les manuels abondaient. Tout écrivain qui se respectait en avait à sa portée. L'érudition si imposante d'un Clément provient de cette source [1].

Ces habitudes devenues séculaires créèrent la superstition de l'érudition. Il devint impossible à un Alexandrin de s'affranchir du passé, de ne pas être livresque, et de se fier à son seul génie. Dans ce milieu l'esprit le plus vigoureux et le plus original devient timoré; il n'est rassuré que lorsqu'il peut s'appuyer sur les vieux livres, plus ils sont antiques, et plus ils lui inspirent confiance [2].

Mais ce n'est pas seulement le goût de l'érudition qui ramène les esprits vers le passé, c'est une orientation toute nouvelle des idées. Dès le commencement du IIIe siècle avant l'ère chrétienne, on constate que le dogmatisme des grandes écoles de philosophes voit diminuer son prestige. On devient chaque jour plus sceptique. Cette tendance se manifeste avec le plus d'eclat dans l'école même de Platon. La Nouvelle Académie, avec Arcésilas et Carnéade, fait une critique impitoyable notamment du dogmatisme stoïcien. Avec une virtuosité dialectique merveilleuse, Carnéade non seulement ébranle l'édifice philosophique de Zénon, de Cléante et de Chrysippe, mais sa critique tend à démontrer la relativité de toute connaissance. Plus de

1. Sur ce point spécial, voir J. Gabrielsson : *Über die Quellen des Clemens Alexandrinus*, 2 vol. 1906 et 1909.

2. Voir sur tout ce sujet l'ouvrage déjà cité de Susemihl, *Gesch. der griech. Litt. der Alexandrinerzeit*, 1891. Il n'y manque que la vie. On pourrait en extraire un merveilleux tableau.

vérité absolue. L'assaut fut si rude que le dogmatisme en fut fortement ébranlé, mais il ne fut pas ruiné. L'épicurisme et le stoïcisme résistèrent ; l'orage passé, l'un et l'autre retrouvèrent toute leur autorité. Sa physique sauva Épicure. Au temps de Cicéron il régnait en maître à Rome. Lucrèce chante le système atomiste avec une conviction et un enthousiasme qu'aucune critique n'a affaiblis. Le dogmatisme stoïcien s'est perpétué jusqu'à Plotin. Si les derniers stoïciens insistent presque exclusivement sur la morale de l'école, ce serait une grande erreur de croire qu'ils ont abandonné la physique de leurs maîtres. Sans l'arrière-plan du système stoïcien du monde, Sénèque, Épictète et Marc-Aurèle ne se comprennent pas bien ; les racines de leur pensée ne s'aperçoivent plus.

En dehors de ces deux écoles, le scepticisme triomphe. La confiance qu'avaient en la raison les Sophistes, un Socrate, un Platon, n'existe plus. On ne croit plus à la toute-puissance de la dialectique. On ne discute plus avec l'allégresse juvénile des philosophes de l'âge classique. Les *Académiques* de Cicéron marquent à merveille l'état d'esprit de la plupart des successeurs de Carnéade. Lui qui restait si fermement attaché aux principes essentiels de la morale stoïcienne est l'adversaire impénitent du dogmatisme en métaphysique. En ces matières Cicéron prêche le probabilisme.

L'esprit humain au fond répugne à l'incertain, donc au scepticisme. Tôt ou tard il en revient. Une réaction était inévitable. Certains philosophes, dont Antiochus d'Ascalon paraît avoir été le plus original, s'appliquent à reconstituer une certitude philosophique. Si intéressante que fût cette tentative, elle ne pouvait suffire qu'à un petit nombre d'esprits. C'est ailleurs que la plupart ont cherché les raisons d'affirmer et de croire dont ils ne pouvaient se passer. On constate en effet que dès avant la fin du dernier siècle avant l'ère chrétienne, on se tourne vers les figures légendaires du passé et l'on s'appuie sur leur autorité. L'antiquité jouissait alors d'un tel prestige que l'on s'imaginait facilement qu'elle possédait, peut-être sous des

formes qui la déguisaient, la vérité qu'on avait perdue. A Alexandrie même, les Néo-pythagoriciens se réclament de Pythagore, remettent en lumière ce que la tradition avait conservé de sa doctrine et de son ascétisme, et surtout placent sous son patronage leur propre éclectisme philosophique.

Mêmes tendances chez les platoniciens. Au IIe siècle de l'ère chrétienne, Numénius qui passait pour un pythagoricien, mais qui était plutôt, comme le pense M. Zeller, un platonicien, non seulement prétend revenir à Platon et à Pythagore, mais il cherche des appuis pour sa doctrine dans les antiques sagesses de l'Inde et de l'Égypte. Il exploitait notamment les prophètes et Moïse qu'il commentait. C'est Origène lui-même qui nous l'apprend. Il ajoute que deux autres philosophes, Hermippe et Hécatée faisaient également remonter leurs doctrines à Moïse [1].

Il est naturel que les philosophes juifs d'Alexandrie aient obéi aux mêmes tendances. Philon prétend retrouver toute sa philosophie dans les livres dits de Moïse. L'école juive d'Alexandrie soutenait avec la plus grande vigueur la priorité de Moïse en fait d'antiquité [2]. Clément d'Alexandrie hérite de cette thèse qu'il exploite au profit du christianisme. Il consacre la moitié de son premier *Stromate* à la démontrer. On voit bien en le lisant que si les simples fidèles tenaient à l'Ancien Testament parce qu'ils y trouvaient à la fois la prophétie de l'avènement de leur Christ et une source abondante d'édification, les philosophes et les lettrés chrétiens étaient décidés à conserver le vieux livre parce qu'ils y trouvaient le prestige et l'autorité dont ne pouvait se passer leur théologie. Les gnostiques eux-mêmes se réclamaient des antiques révélations. Si Marcion rejette tout l'Ancien Testament parce que c'était un livre juif, son cas est presque isolé. D'autant plus intéressant. Au contraire les sectes gnostiques qu'Hip-

1. *C. Celsum*, I, 15 et IV, 51. Voir aussi Eus., *Praep. evang.*, IX, 6, 7 à 9.

2. Schürer, *Gesch. des jud. Volkes*, 3e éd., II vol., p. 343.

polyte nous fait connaître dans ses *Philosophumena* accumulent les autorités vénérables par leur antiquité. Ils en font le plus curieux mélange, et c'est sur ce syncrétisme qu'ils fondent leur doctrine particulière.

Telles sont les tendances qu'Origène a subies. Il est à la fois homme de son temps et il a grandi à Alexandrie. Comment n'aurait-il pas eu la mentalité de son époque et de son milieu? Comment l'idée lui serait-elle venue de construire une philosophie religieuse à ses risques et périls? S'il a une robuste confiance en la solidité de l'édifice qu'il a laborieusement élevé, c'est parce qu'il croit qu'il repose sur des traditions dont l'antiquité même garantit la vérité.

Ce n'est pas seulement par l'esprit et les tendances qu'Origène est l'élève des érudits d'Alexandrie, c'est encore par la technique de son métier de commentateur. Depuis plus de quatre siècles, à Alexandrie, les grammairiens s'étaient relayés. Ils avaient élaboré, appliqué à l'étude des anciens auteurs des règles et des méthodes qui avaient peu à peu passé à l'état de traditions intangibles. Nul ne pouvait plus s'y soustraire. Les querelles qu'avait suscitées la diversité des méthodes parmi les grammairiens avaient cessé depuis longtemps. A l'époque d'Origène, l'autorité des traditions reçues n'était plus contestée.

C'est d'elles, on l'a vu, qu'il s'est inspiré quand il a voulu établir un texte définitif de la Bible grecque. Il « rectifiait » ou « restaurait » (διωρθοῦν) le texte des Septante d'après les règles précises que Zénodote, Callimaque, Aristophane de Byzance et Aristarque suivaient en éditant Homère, Hésiode ou Pindare. Dans l'interprétation des Écritures il était encore leur docile élève. Déjà les premiers grammairiens ne se sont pas contentés d'établir le texte des poètes épiques, lyriques ou tragiques; de bonne heure ils ont étudié le fond. Nombreux ont été les ouvrages consacrés à la langue et aux dialectes de la Grèce antique. Glossaires, lexiques, grammaires viennent d'Alexandrie. Denys de Thrace (2e moitié du IIe siècle avant l'ère chrétienne) donne une grammaire (τέχνη γραμ-

ματική) qui fit autorité pendant des siècles. Puis on explique les passages difficiles des auteurs. Mythologie, histoire, géographie, toutes les sciences du temps sont mises à contribution. Aristarque fut le plus célèbre de ces commentateurs. Il eut d'innombrables disciples. C'est à eux que l'on doit ces sommaires qui figurent en tête de tant d'écrits anciens. De leurs commentaires subsistent les scolies parfois si précieuses. En général ces commentateurs suivent l'auteur pas à pas et expliquent le texte phrase après phrase. Que le commentateur soit grammairien ou philosophe, la méthode est la même. Themistius ou Sophonias interprètent Aristote, comme Ammonius d'Alexandrie ou Chaeris expliquent Pindare.

C'est de ces maîtres qu'Origène a appris l'art et les procédés d'une savante et minutieuse interprétation des livres antiques. Leur moindre défaut était la longueur et une abondance parfois pédantesque. C'est aussi celui du commentateur chrétien.

C'est encore aux maîtres grecs qu'Origène, comme Philon le Juif avant lui, a emprunté sa méthode d'interprétation allégorique.

Pendant des siècles, d'incomparables légendes avaient enchanté l'imagination des Hellènes. Ces merveilleuses histoires qui mêlaient dieux et hommes, les unes grandioses, les autres infiniment gracieuses, ont conservé tout leur prestige jusque vers le milieu du v^e^ siècle. Au temps d'Eschyle et de Sophocle, la mythologie est encore vivante. Mais ces grands enfants qu'étaient les Hellènes étaient singulièrement éveillés. Ils étaient nés raisonneurs. A côté d'Achille, il y a Thersite. Le railleur finira par l'emporter sur le héros. Déjà Xénophane critiquait Homère et Hésiode avec une étonnante liberté. A Athènes, après avoir religieusement écouté quelque sublime trilogie, le peuple se divertissait au spectacle d'un « Satyricon ». A de certains moments il était permis de persifler les dieux. Si Euripide, grâce à une merveilleuse sensibilité poétique, savait dans ses *Bacchantes* mettre en lumière le sens profond et religieux des mythes dionysiaques, Aristophane,

dans les *Grenouilles,* rendait Dionysus à jamais ridicule. Euripide lui-même semait ses pièces de critiques à l'adresse des dieux. Il s'en dégageait un scepticisme contagieux. Mais c'est peut-être Platon qui a donné le coup de grâce à la mythologie. Ce n'est pas par l'ironie sceptique qu'il l'a discréditée. C'est par une critique inspirée de l'esprit religieux. Il répudie Homère parce que le poète représente les dieux sous un aspect indigne d'eux. C'est au nom d'un idéal moral supérieur qu'il se voit contraint de le condamner et de l'exiler de sa cité.

Désormais il n'était plus possible de croire naïvement aux mythes. Il fallait les réhabiliter. On pouvait bien feindre encore, si l'on était poète épique, de les prendre au sérieux. Un Virgile plus tard, par attachement aux traditions nationales, contera les vieilles légendes comme s'il y croyait. Mais les esprits réfléchis ne pouvaient plus être dupes des rêves dorés du passé.

C'est ce que l'histoire constate chez les érudits eux-mêmes. Cratès de Mallos, qui fut le plus célèbre maître de l'école de grammairiens de Pergame, est peut-être le premier qui ait allégorisé Homère. Alors que son contemporain Aristarque défend énergiquement l'interprétation littérale du poète, Cratès fait de lui une sorte de philosophe stoïcien. Grâce à l'allégorie, il lui attribue les principales doctrines cosmologiques du Portique. Son exemple fut suivi par les principaux grammairiens de Pergame, par Carystios, Artémon, Asclépiade, Héracléon [1]. On vit même un élève d'Aristarque, Apollodore d'Athènes, donner dans l'allégorie [2]. A Alexandrie, il y eut dès le IIIe siècle toute une école de mythographes. On leur doit plusieurs manuels de mythologie. Apollodore d'Athènes est le plus connu de ces mythographes. Comme lui, ils paraissent avoir pour la plupart pratiqué l'allégorie. C'est

1. Voir Susemihl, *op. cit.*, 2e vol., p. 4 et suiv.

2. *Ibidem*, 1er vol., p. 28. C'est dans son περὶ θεῶν en 24 livres qu'il allégorise les mythes. Photius nous en a conservé un extrait. Voir la note 57 de Susemihl, 1er vol., p. 42.

ce qu'attestent les scolies qui subsistent de ces maîtres [1].

L'Evhémérisme, qui date de la même époque, constitue aussi un effort pour rendre acceptable la mythologie.

Evhémère écrit sa fameuse « Chronique sacrée » au commencement du IIIe siècle. C'est une sorte de roman qui raconte les voyages qu'il fit dans le Sud lointain. Il parvint à une île non loin de l'Inde. Il prétendait qu'il avait découvert sur une haute montagne de cette île une inscription qui racontait les faits et gestes d'Ouranos, de Cronos et de Zeus. C'étaient trois héros qui avaient été rois. Evhémère concluait que les dieux étaient originairement des hommes. On les avait divinisés pour leurs exploits ou leurs bienfaits. Son roman eut une immense vogue. Ennius en adopta la théorie relative à l'origine des dieux [2].

Les mythographes n'auraient peut-être pas réussi à sauver les mythes en essayant de les rendre plus raisonnables. Ce sont les Stoïciens qui les ont définitivement réhabilités [3]. Ils eurent l'idée de voir dans les antiques légendes, notamment dans celles d'Hésiode, une philosophie déguisée de la nature [4]. On définissait ainsi l'allégorie : une allégorie, c'est une façon de donner un sens aux mots qu'ils n'ont pas habituellement [5]. Un mythe par conséquent formule des vérités que les mots n'expriment pas par eux-mêmes. Ce sont des voiles qu'il s'agit de soulever, ou des énigmes qu'il s'agit de déchiffrer. Dès lors les mythes deviennent singulièrement précieux. Ce sont les arcanes mystérieux de la philosophie. Toute la physique stoïcienne s'y trouve implicitement contenue. Les mythes en garantissent la haute antiquité. Il ne s'agit plus de railler les mythes. Le sage les interprète. Il n'est plus nécessaire

1. *Ibidem*, 2e vol., ch. 17.
2. Voir Susemihl, ouvr. cité, 1er vol., p. 316-322.
3. Voir Zeller, *Phil. der Griechen*, 4e vol., p. 322 sq. (3e éd.).
4. Ils appelaient cela : λόγος φυσικός.
5. Ὁ γὰρ ἄλλα μὲν ἀγορεύων τρόπος, ἕτερα δὲ ὧν λέγει σημαίνων, ἐπονύμως ἀλληγορία καλεῖται (cité par Zeller, 4e vol., p. 323, note 2).

d'expulser Homère et Hésiode de la cité, ou plutôt de l'école, il faut leur réserver la place d'honneur. Il faut les comprendre. C'est la tâche de l'allégorie, et elle a des règles très étudiées pour l'explication des mythes.

Voilà donc la mythologie populaire réhabilitée par les philosophes. L'exemple était donné. On ne tarda pas à allégoriser les mythologies des religions non helléniques. L'allégorie devint la méthode scientifique et philosophique d'expliquer les antiques légendes. Au siècle qui précède celui d'Origène, Plutarque entreprend l'explication philosophique du mythe égyptien d'Isis et d'Osiris. Il s'y montre savant et ingénieux allégoriste. « Le mythe », dit-il, « est l'expression d'une idée qui oblige la pensée à y voir autre chose » [1]. Il estime le système d'Évhémère trop superficiel, mesquin. Les légendes cachent des pensées plus profondes que ne le soupçonne cet auteur.

Ainsi, notamment à Alexandrie, il n'était plus possible de traiter les mythes et les légendes des religions populaires avec dédain et de n'y voir que des fables ridicules. Pour qui savait les comprendre, elles contenaient les plus hautes vérités, et elles avaient sur la dialectique elle-même l'avantage d'être antiques. Les vérités qu'elles enveloppaient de leurs plis remontaient aux origines sacrées.

Les Juifs d'Alexandrie comprirent vite tout le parti qu'ils pourraient tirer de la nouvelle méthode. Si elle rendait acceptable le mythe d'Ouranos et de Chronos, il suffirait de l'appliquer aux récits de la Genèse et de l'Exode pour qu'on cessât de traiter ceux-ci, selon l'expression de Porphyre, de « basses rêveries » (μοχθηρία). On prouverait même que ces récits bibliques, dûment interprétés, exprimaient la plus pure religion et la plus haute philosophie. Par cela même les Juifs apparaîtraient comme les possesseurs de la plus antique sagesse puisque Moïse était plus ancien qu'Homère.

Il est certain qu'il se forma parmi les Juifs d'Alexandrie toute une école d'exégètes allégoristes qui furent les

1. *De Iside et Osiride*, ch. 20, 359 A. Voir aussi Numenius.

meilleurs apologètes du judaïsme. Philon fut le plus grand de ces exégètes [1].

Par les Juifs alexandrins, l'allégorie devait pénétrer de bonne heure chez les chrétiens. L'apôtre Paul allégorise déjà maint récit biblique. Quels ont été ses maîtres en cette science ? Il n'est pas sûr que ce soient les Juifs alexandrins. Sa façon d'allégoriser rappelle beaucoup plus les rabbins que Philon. L'exemple incontestable de l'influence de l'allégorisme alexandrin sur un chrétien, c'est l'épître *aux Hébreux*. L'auteur entreprend de démontrer que tout le rituel des sacrifices institués par la Loi était une figure du sacrifice de Jésus. La Loi préfigure la Croix. C'est encore à Alexandrie que l'auteur de l'épître dite de *Barnabé* apprend à allégoriser même le nouveau Testament. Héracléon, disciple de Valentin, est un professionnel de l'allégorie. Il en connaissait les règles et les ressources. Avec une remarquable virtuosité, il transposait tout le quatrième évangile dans les termes de sa philosophie religieuse. Clément d'Alexandrie ne lisait les Écritures qu'en allégoriste. Il adopte la plupart des exégèses de Philon.

Lorsqu'on replace Origène dans cette Alexandrie qui pendant des siècles a exercé une influence à laquelle nul n'échappait, on aperçoit avec évidence qu'il a été, lui aussi, l'un de ses fils spirituels. C'est elle qui l'a formé. Il est l'élève des grammairiens, des mythographes, des commentateurs, des allégoristes de la savante cité. Qu'il fasse la critique d'un texte ou qu'il l'explique, ce sont leurs méthodes qu'il applique. En tant qu'exégète, il est entièrement tributaire de leur science. Son originalité, assurément réelle et puissante, est ailleurs.

Lorsqu'on lit, soit les commentaires de notre auteur, soit ses homélies, il est naturel qu'on se demande comment il a pu altérer le sens des Écritures au point d'y substituer un sens philosophique entièrement étranger

1. Sur ce sujet voir Bréhier, les *Idées philosoph. et relig.* de Philon d'Alex., ch. III, p. 35.

aux auteurs sacrés. Une telle illusion est-elle concevable, est-elle compatible avec la bonne foi ?

Cette étrange illusion, tout le monde la partage alors. Comment les Stoïciens ont-ils cru que la mythologie contenait leur physique ? Comment Plutarque a-t-il pu se figurer que sa philosophie religieuse avait revêtu le voile d'un mythe égyptien ? Comment l'auteur du IV[e] évangile a-t-il pu transformer le Jésus des Synoptiques en Christ-Logos ? Comment Marcion pouvait-il s'imaginer que l'Évangile qu'il découpait dans les évangiles était le seul vrai ? [1]. Ce sont là des faits qui illustrent simplement l'incroyable puissance d'illusion dont est capable l'esprit humain. De celle-ci il a fallu des siècles pour qu'il s'en désabusât.

1. Voir les intéressantes remarques de M. Harnack dans son *Marcion*, 1921, page 64.

CHAPITRE VIII

LE DE PRINCIPHS

C'est l'ouvrage capital d'Origène puisqu'il y expose systématiquement ses doctrines théologiques. En ce moment, nous n'avons pas à étudier le fond de ce livre ; nous réservons cette étude pour la seconde partie du présent ouvrage. La date, le plan du *De Principiis*, la méthode d'exposition de cet écrit, bref sa forme littéraire, tel est le sujet de ce chapitre [1].

D'après Eusèbe, c'est avant son départ d'Alexandrie qu'Origène rédige son livre [2]. C'était au temps de l'empereur Alexandre Sévère. Peut-on préciser davantage ? Le *De Principiis* suppose l'étude approfondie que notre auteur avait faite de la philosophie. D'autre part, c'est un ouvrage de maturité. Origène est en pleine possession de ses idées. Son système de philosophie religieuse est achevé. Cet écrit n'est sûrement pas de sa première période, ni l'un des premiers qu'il ait composés. Eusèbe le mentionne après d'autres, notamment après le com-

1. En 1836, Redepenning donne une édition du *De Principiis*. Excellent pour l'époque ; les notes sont fort judicieuses. En 1847, Lommatzsch, en 1853, Migne rééditent le texte de Delarue. Ni en ce qui regarde le texte de Rufin, ni sur la question de la valeur documentaire de cette version, ces éditeurs ne marquent un progrès. Tout était à faire. On soupçonnait Rufin d'avoir accommodé parfois Origène à l'orthodoxie de son temps. Rien de plus. Nous devons l'étude critique décisive de ces questions à Koetschau. Son édition du *De Principiis* est de 1913.

2. *Hist. eccl.*, VI, 24, 3.

mentaire de la Genèse presque entièrement rédigé à Alexandrie, une partie du commentaire sur les Psaumes, celui des Lamentations, un traité de la Résurrection. En même temps que le *De Principiis,* Origène aurait donné des « Stromates ». Cet écrit est perdu, mais comme le *De Principiis*, ce devait être un traité dogmatique. Ces renseignements paraissent exacts. Le *De Principiis* les confirme, du moins en partie. En effet, dans ce traité, l'auteur mentionne son commentaire sur les Psaumes et son écrit sur la Résurrection [1]. En fixant 225 comme date du *De Principiis,* nous tenons compte des données que nous venons de mentionner.

Dans sa préface, Origène s'explique sur son dessein. Il a voulu donner une interprétation des croyances chrétiennes qui déjà constituent une tradition. En cela il s'inspire de l'intention évidente des apôtres. Ceux-ci ont proclamé les vérités essentielles, et ils en ont laissé le développement et l'explication à leurs successeurs. Sans doute les simples croyants n'éprouvent pas le besoin d'avoir leurs croyances expliquées, justifiées, démontrées. Ils se contentent de croire. Mais d'autres plus instruits ne peuvent se passer de ces sortes d'explications. C'est pour eux que l'auteur a écrit son livre. Ainsi à l'entendre, ce n'est pas une œuvre originale qu'il offre, c'est une interprétation plus philosophique de la foi traditionnelle.

Le premier livre traite en somme du monde supra-sensible. On expose d'abord les doctrines de Dieu, du Fils, du Saint-Esprit. Puis on nous apprend ce que sont les « essences rationnelles ». Ce sont les habitants du monde transcendant. Origène les appelle volontiers des « intelligences », νοές. On nous dépeint leur chute dont ils sont seuls responsables puisqu'ils sont libres. Cette chute entraîne l'apparition de la matière, de la nature corporelle, du Cosmos visible. La hiérarchie des êtres transcendants est déterminée par le degré de leur chute. On mentionne certaines des conditions de leur relèvement.

1. I, 2, 6; II, 3, 6; II, 4, 4; II, 10, 1.

Le deuxième livre traite d'une manière générale de la cosmologie et de la rédemption. L'auteur précise ses doctrines sur l'origine du Cosmos, sur ce qu'est celui-ci, sur la matière et les corps, sur la durée de la matière et de la corporéité.

Puis il se demande s'il y a un seul Cosmos ou plusieurs. Dans ce dernier cas, d'autres mondes ont-ils précédé le nôtre? Celui-ci sera-t-il suivi d'un ou de plusieurs mondes? Les Cosmos successifs sont-ils semblables? Quelle est leur raison d'être et leur fin? En passant, Origène discute la doctrine gnostique des deux dieux, celui de l'Ancien Testament, créateur du monde visible et le Dieu de Jésus-Christ.

Puis il passe à sa doctrine de la rédemption. Le premier point est d'expliquer pourquoi le Fils de Dieu est devenu homme, et comment il s'est incarné. Il faut aussi exposer le rôle du Saint-Esprit qui est chargé d'illuminer les âmes. Mais l'âme doit être définie. Voilà Origène ramené à la question de l'origine des êtres doués de raison. Enfin, et c'est la conclusion logique de sa doctrine de la rédemption, il traite des choses finales. Le jugement, l'enfer, la résurrection, la béatitude céleste constituent la Consommation.

Le troisième livre nous ramène à l'homme. Il possède le libre arbitre. C'est ce qu'il faut établir par l'analyse de la nature spirituelle de l'homme. On nous dépeint la lutte contre les passions et les puissances du mal. Enfin on nous apprend à quelles conditions s'accomplissent l'amendement des pécheurs et le perfectionnement d'une élite. C'est encore la Consommation, mais envisagée non plus sous son aspect cosmique, mais sous son aspect moral.

Comme Origène prétend fonder toutes ses doctrines sur l'Écriture et sur sa saine interprétation, il consacre le dernier livre à l'inspiration des Livres saints et à leur interprétation. C'est l'occasion de justifier la méthode allégorique et son application à la Bible chrétienne.

Que se proposait Origène en écrivant son *De Principiis*? Quel était son véritable dessein? Il a intitulé son livre :

Περὶ ἀρχῶν. Quel sens donnait-il au terme ἀρχή? Les uns, comme le consciencieux Redepenning, croient qu'il faut entendre ce mot dans le sens d'élément. Origène va traiter des doctrines élémentaires ou essentielles du christianisme. D'autres prennent ce terme dans son sens plus habituel de principes. Ce serait un traité de philosophie religieuse que l'auteur a voulu écrire. Il y a, pensons-nous, une part de vérité dans chacune de ces deux opinions. La première s'accorde mieux avec les déclarations de la préface. Origène se défend de vouloir innover en matière de doctrine chrétienne. Évidemment il ne veut pas qu'on le prenne pour un philosophe gnostique qui émet des spéculations à ses risques et périls. Il n'est, dit-il, qu'un interprète de la tradition. Mettre en pleine lumière la signification des croyances transmises par les apôtres, les expliquer, les justifier, voilà tout son dessein. En présentant ainsi son livre, Origène ne fait que suivre l'exemple de son maître Clément. Celui-ci aussi avait senti le besoin de rassurer les fidèles. C'est même pour tranquilliser leurs scrupules qu'il écrit ses *Stromates* et qu'il donne ce titre à un ouvrage qui contenait tant de hardiesses. Est-il invraisemblable de supposer qu'Origène a éprouvé le besoin de prendre les mêmes précautions, et qu'il a choisi pour son ouvrage le plus hardi un titre qui pouvait paraître fort modeste, fort respectueux de la tradition ? Des éléments, quoi de plus innocent! Ruse pieuse, dira-t-on, indigne du loyal et probe Origène. Mais de son temps y voyait-on une ruse ? En tout cas, rien n'était plus habituel parmi les auteurs que ces sortes de ruses.

D'autre part, il est évident que le *De Principiis* est tout autre chose qu'une modeste explication de la Règle de foi. C'est un système très complet de philosophie religieuse. Il embrasse le monde visible et le monde invisible ; il tente d'en exposer l'origine, la raison d'être, la destinée. Sans aucun doute l'auteur veut opposer ce système à la fois à ceux des gnostiques et à ceux des philosophes. Il est persuadé que son système repose sur les croyances chrétiennes transmises depuis les apôtres. Il se fait fort

d'en administrer la preuve. Est-ce aller trop loin que de supposer qu'Origène a voulu précisément donner l'ouvrage dogmatique qu'avait promis Clément, mais qu'il n'a pas réussi à écrire? Le maître d'Origène avait eu l'intention de faire suivre son *Protrepticos* et son *Paidagogos* d'une troisième partie qui aurait porté le titre de *Didascalos*. C'eût été le couronnement de son ouvrage. Le Didascale aurait exposé la philosophie chrétienne que l'auteur destinait à l'élite, aux « gnostiques » ou chrétiens parfaits. Clément n'a pas achevé la vaste trilogie qu'il avait conçue. Il s'est embarrassé dans ses interminables Stromates [1]. En 225 le disciple reprend le plan de son maître et sous le titre de Περὶ ἀρχῶν donne le « Didascalos » qu'avait rêvé Clément.

Si c'est vers 225 qu'il a rédigé son livre, c'était à un moment de sa carrière où la philosophie le préoccupait au plus haut degré. C'est le temps où, au Didascalée, il expliquait avec les élèves les plus avancés les philosophes et leurs écrits. S'il était resté à Alexandrie, il aurait peut-être fait moins d'exégèse et plus de philosophie ou de dogmatique.

Ainsi, malgré les apparences, et peut-être contre les intentions de l'auteur, son livre nous donne le premier grand système de théologie chrétienne. C'est du moins le premier qui nous soit parvenu en entier, puisque ceux des théologiens gnostiques ont sombré. De ceux-ci on connaît cependant assez bien l'économie générale pour pouvoir affirmer que le système de notre théologien a le même caractère. En effet, dans ses deux premiers livres, Origène développe une philosophie religieuse et cosmique dont les cadres se retrouvent chez les théologiens gnostiques et n'ont pas été inventés par lui. Un Valentin définit tout d'abord Dieu lui-même; puis il dépeint le plérôme ou l'ensemble des entités suprasensibles. Vient ensuite la chute de l'une de ces entités. Il en résulte l'apparition du Cosmos visible. Surgit alors le problème du retour à

1. Voir notre ouvrage sur Clément d'Alexandrie, 2e éd. 1906, p. 87-121.

Dieu des parcelles divines égarées et des esprits tombés. C'est celui de la rédemption. Sous une forme un peu différente, c'est aussi le plan de la philosophie de Plotin qui n'est pas autre chose qu'une théologie toute pareille à celles de ce temps. D'abord Dieu, puis le monde suprasensible dont les entités essentielles sont l'intelligence, l'âme, puis le Cosmos visible avec l'humanité. Finalement, c'est la réintégration de toutes choses en Dieu. C'est une sorte de rédemption. C'est exactement le cadre qu'Origène donne à ses spéculations sur Dieu, le monde transcendant, la chute, la rédemption. Si sur chacun de ces points ses vues sont bien à lui, la forme, le cadre, le plan de leur exposition n'a rien d'original. Notre auteur s'y montre philosophe ou théologien absolument à la manière d'un Valentin ou d'un Plotin.

Il semble qu'avec les deux premiers livres, Origène ait épuisé son sujet. Ne contiennent-ils pas tout son système ? Sans doute, mais n'oublions pas que le pivot de tout ce système, c'est le libre arbitre des essences rationnelles ou habitants du monde suprasensible. L'apparition du monde visible est un effet de l'exercice de leur liberté. Sans leur chute, dont elles sont responsables, le drame universel ne se produirait pas. Il faut donc qu'Origène s'explique sur le libre arbitre, qu'il le définisse, qu'il l'établisse. D'autant plus que philosophes et hérétiques à l'envi nient la liberté. Ils sont tous fatalistes. Le troisième livre discute précisément cette grande question.

Mais Origène a la prétention de fonder toute sa doctrine sur les Écritures. La prétention n'a de force que dans la mesure où l'on admet la méthode allégorique d'interprétation. L'auteur ne peut se dispenser, en finissant, de justifier la méthode dont il fait un si constant usage. De là le quatrième et dernier livre.

Si Origène a, sans aucun doute, conçu son *De Principiis* d'après un plan logique et cohérent, il ne laisse pas d'en troubler l'ordonnance et la suite par de nombreuses répétitions et par une répartition parfois malheureuse de certains détails. Ces imperfections, nous avons été obligés de

les négliger pour mettre en plein relief l'enchaînement reel du plan de l'ouvrage. Mais nous manquerions à l'exactitude si nous ne les signalions pas. Au surplus, quelques exemples suffiront. Ainsi on constate que dans les deux premiers livres les seuls sujets qui soient traités d'ensemble et sans discontinuité, ce sont les doctrines de Dieu et du Cosmos. Toute la matière qui s'y rapporte est ramassée en quelques chapitres qui se font suite. Il n'en est pas de même de la doctrine christologique. Celle-ci est disloquée, et les parties en sont exposées à des intervalles considérables. Le premier livre traite de la nature divine du Fils et le deuxième de son incarnation. Pour la doctrine du Saint-Esprit l'auteur s'y reprend à plusieurs fois, d'abord I, 7, ensuite II, 7. Il n'arrive pas davantage à épuiser en une fois l'exposé de sa doctrine des essences rationnelles. Sans doute, ce ne sont pas là de pures répétitions; c'est la même doctrine traitée à différents points de vue. Il eût, cependant, été préférable de ne pas en éparpiller l'exposition, comme l'a fait l'auteur. C'est qu'il lui était bien difficile de se défaire d'habitudes invétérées. Il est professeur; l'enseignement oral exige des répétitions, des suspensions de l'exposé qui permettent de revenir sur certains points qui ont besoin d'être élucidés ou inculqués. Il est commentateur. Les textes qu'il explique lui fournissent d'incessantes occasions, soit de réitérer les formules de sa pensée, soit de détacher d'une doctrine un trait particulier. L'interprétation telle qu'il la comprend et la pratique favorise la dispersion et le morcellement de la pensée. C'est un défaut que l'on retrouve dans le plus doctrinal des écrits d'Origène. Il convient de le relever, mais il ne doit pas nous cacher la forte cohésion de sa pensée et la profonde logique du système.

Dans le *De Principiis* comme dans ses autres ouvrages, Origène pratique une méthode particulière de démonstration. Tantôt il expose une doctrine en dialecticien. L'argumentation est toute rationnelle et philosophique. Tantôt il accumule les textes bibliques qui lui paraissent établir

sa doctrine. C'est la méthode d'autorité. Une doctrine est vraie parce qu'elle se trouve dans les Écritures.

Il est évident que dans la pensée d'Origène les deux procédés d'argumentation se complètent. Une démonstration purement dialectique lui paraîtrait insuffisante. Elle ne s'appuierait pas sur une autorité plus haute que celle de la raison. D'autre part, que signifierait une série de textes scripturaires dont la dialectique n'aurait pas mis en relief la liaison, et dont la philosophie n'aurait pas révélé le sens caché ?

Cette double méthode correspond bien aux deux grandes influences qui ont formé la pensée d'Origène. De bonne heure il s'est nourri des Écritures; il y voyait le recueil des oracles de Dieu; c'était la source inspirée de toute révélation. En même temps, la philosophie grecque, la dialectique de Platon, l'argumentation toute rationnelle d'Aristote ou des Stoïciens ont formé son esprit. Il devait fatalement associer l'autorité du livre à la dialectique des philosophes.

Le *De Principiis* est certainement l'un de ses écrits qu'Origène a le plus soignés. Tous ses ouvrages témoignent d'un puissant effort de méditation. Mais ce n'est pas précisément dans la composition et la rédaction de ses livres que cet effort s'est produit, c'est plutôt dans la préparation de son enseignement. Tout ce qu'il a écrit, il l'a d'abord maintes fois développé, exposé dans ses leçons et dans ses entretiens au Didascalée. La mise en œuvre par écrit est venue ensuite. Quand il se mettait à dicter un commentaire, on l'a vu, il avait un cadre tout fait qui lui servait de plan, et les exégèses dont il remplissait ce cadre étaient élaborées, stéréotypées même depuis longtemps. Il n'avait qu'à les insérer dans l'ouvrage au fur et à mesure que le texte sacré les appelait. Ajoutez qu'il était absolument étranger à tout souci littéraire. Il lui suffisait d'être clair. Il l'est toujours. Son style généralement incolore ne s'anime que lorsqu'un mouvement de piété l'émeut, ou que la pensée par son élévation ou sa nouveauté l'échauffe. Dans ces conditions, un commentaire

est vite fait; c'est du travail presque machinal. Il n'en a pas été tout à fait de même pour le *De Principiis*. Ce n'est pas un commentaire, quoique les habituelles exégèses de l'auteur y soient utilisées chaque fois que l'argumentation devient scripturaire. C'est un exposé doctrinal. Il est clair, dans ce cas, que l'auteur a dérogé à ses habitudes d'écrivain. Le *De Principiis* est une exception dans la série. Aussi Origène semble avoir longuement réfléchi au plan qu'il lui a donné et avoir disposé avec un soin particulier la matière du volume. S'il est vrai que cet écrit date de 225 environ, on comprend mieux et le caractère particulier que l'auteur lui a donné, et le soin dont il a été l'objet. Origène était en pleine effervescence philosophique. Il etudiait les philosophes avec ses meilleurs élèves. Il a senti l'impérieuse nécessité de leur donner un exposé complet et systématique de sa philosophie religieuse. Cet ouvrage devait gagner à sa foi la jeunesse des écoles. On le voit, s'il n'est pas rigoureusement nécessaire de replacer le *De Principiis* dans l'ordre chronologique des écrits de l'auteur, puisque sa pensée une fois formée n'a plus évolué, il n'en est pas moins utile pour l'intelligence de ce livre de savoir à quel moment et dans quelles circonstances Origène l'a conçu et composé.

Il est profondément regrettable que le texte grec du *De Principiis* ne nous ait pas été conservé. On a vu que la version de Rufin n'est pas sûre. Il est certain qu'elle efface et estompe ce qu'il y avait de plus original dans la pensée d'Origène, parfois même elle la fausse. D'autre part, pour certaines des doctrines d'Origène, ce livre est notre seule source. C'est le seul qui nous fasse bien connaître ses idées sur la matière, sur l'origine du Cosmos, sur sa destinée. Sur tous ces points, on ne trouve ailleurs que des indications fragmentaires et partielles. C'est enfin le seul ouvrage de l'auteur qui nous révèle le caractère profondément systématique de sa pensée. Dans les commentaires, celle-ci est diffuse, éparpillée, en quelque sorte violemment écartelée. Pour la connaissance de la philo-

sophie chrétienne ou théologie d'Origène, le *De Principiis* est indispensable. Mais en l'état où se trouve cet écrit on ne peut l'utiliser sans les plus grandes précautions. Il faut sans cesse en contrôler toutes les idées par les textes originaux qui ont survecu à la rage des iconoclastes.

CHAPITRE IX

LES HOMÉLIES

Qu'est-ce qu'une homélie d'Origène ? C'est une instruction populaire à la fois religieuse et morale. L'orateur explique un passage ou une péricope des Écritures et en tire des exhortations et des conseils à l'usage de ses auditeurs [1].

Origène paraît avoir pratiqué de bonne heure ce genre d'éloquence populaire. Eusèbe nous apprend qu'à l'occasion du séjour qu'il fit vers 215 à Césarée en Palestine, sur la demande des évêques Alexandre et Théoctiste, il « discourut et interpréta les Saintes Écritures dans l'assemblée de l'église ». Il était encore laïc. Dans la suite les deux évêques lui imposèrent les mains. Devenu presbytre, on ne pouvait lui contester le droit de prêcher. Mais ce n'est que plus tard qu'il devint prédicateur régulier à Césarée. A cette tâche il consacra les dix ou douze dernières années de sa vie. Il avait plus de soixante ans, dit Eusèbe, lorsqu'il souffrit que les tachigraphes recueillissent ses homélies.

Origène n'a pas inventé le genre. Dès les premiers jours, dans les assemblées chrétiennes comme dans les

1. Voir le Thesaurus aux mots ὁμιλεῖν et ὁμιλία. Ces termes ont dès le commencement le sens de fréquenter les réunions d'hommes, de s'entretenir avec eux ; c'est le mot « consuetudo ». Ce terme s'applique aux conversations d'un maître et de ses disciples. De là l'expression ὁμιλεῖν τῇ φιλοσοφίᾳ, étudier la philosophie. De ces sens a été très naturellement dérivé celui de « orationem habere ad populum ».

synagogues, on lisait et on expliquait les Écritures. C'est l'apôtre Paul qui nous l'apprend. Nous avons, semble-t-il, dans la deuxième épître aux Corinthiens, dite de Clément Romain, un échantillon de cette première prédication chrétienne. Le *Quis dives salvetur* de Clément d'Alexandrie est déjà une homélie parfaite.

Le mérite d'Origène est d'avoir transformé ce qui n'était qu'une habitude en une institution permanente. Il a donné à l'explication biblique une ampleur et une richesse qui l'ont rendue désormais indispensable. De l'homélie telle qu'il l'a pratiquée sortira le sermon. Même lorsque celui-ci deviendra au IVe siècle un morceau d'éloquence, le discours de Grégoire de Naziance ou de Jean Chrysostome, il rappellera par le texte l'homélie biblique. Au surplus, en Occident, les homélies d'Origène, en dépit de sa réputation d'hérétique, resteront populaires pendant des siècles.

Nous ne possédons des homélies grecques que dix-neuf sur Jérémie et une homélie sur la « pythonisse » du livre des Rois [1]. Tout le reste n'existe plus qu'en traduction latine. Sans Jérôme et Rufin, les homélies d'Origène auraient subi le même sort que ses commentaires. On dirait que les deux traducteurs se sont entendus pour se partager la besogne. Rufin a traduit les homélies sur le Pentateuque et les livres historiques de l'Ancien Testament, Jérôme s'est chargé des homélies sur les prophètes et de quelques-unes du Nouveau-Testament. Possédons-nous la totalité de ces versions des homélies ? Nullement. Ainsi Origène a expliqué en chaire la plupart des Psaumes. De ces homélies, il n'en reste que sept.

On a vu quelle mesure de confiance méritent les traducteurs d'Origène. Les réserves qu'il a fallu formuler s'appliquent également aux homélies. Jérôme a toujours de la peine à résister à la tentation de relever le style un peu terne d'Origène. Quand il ne le fait pas, ou n'a pas l'intention de le faire, il a soin d'avertir le lecteur. « J'ai

1. Klostermann intercale une demi-homélie entre la 18e et la 19e

dédaigné dans cette traduction tout éclat de rhétorique »[1]. Rufin a généralement alourdi et obscurci le texte d'Origène. Il y a tout lieu de croire qu'il ne l'a pas toujours respecté[2]. Jérôme se vante de n'avoir jamais scandalisé personne par ses traductions. C'est donc qu'il a voilé certaines hardiesses de son auteur. Rufin en a fait autant. Il s'est notamment appliqué à faire passer Origène pour un trinitaire[3].

Dès lors les homélies latines d'Origène n'ont pas plus de valeur documentaire que les autres versions latines de ses écrits. Elles ne doivent pas servir à établir la doctrine de leur auteur. Tout au plus peut-on y chercher la confirmation de ce que nous apprennent les textes grecs. Néanmoins elles sont dans l'ensemble assez fidèles pour que l'on en tire une idée exacte de ce qu'était la prédication d'Origène. Elles sont et pour la forme et pour le fond, le document de son enseignement populaire.

Quoique les homélies portent sur presque tous les livres de la Bible, elles ne constituent aucunement un commentaire populaire des Écritures. Dans ses commentaires, Origène suit pas à pas son texte et n'en omet rien. Dans ses homélies, il choisit certains passages et laisse de côté le reste. C'est une sélection de péricopes qu'il fait. C'est de cette manière qu'il interprète pour son auditoire de Césarée la Genèse, le Lévitique, Jérémie ou Ézéchiel.

1. *Prol.* aux homélies sur Ézéchiel : omni rhetoricae artis splendore contempto ; *prol.* aux homélies du Cant. des Cant. : fideliter magis quam ornate interpretatus sum.

2. Comparez par exemple la 2e homélie sur la Genèse avec le texte correspondant de Procope. Si celui-ci paraît avoir abrégé ici et là l'original, le traducteur de son côté a omis certaines phrases et obscurci beaucoup d'autres. Voir l'édition de Baehrens, vol. I, p. 23 et suiv.

3. Exemples : *Hom. in Genes.*, II, 5 à deux reprises ; *Hom. in Gen.*, IV, 5 évidente interpolation pour affirmer l'égalité du Père et du Fils ; *ibidem*, à la fin de 6 ; *Hom. in Gen.*, XIII, 3 ; *Hom. in Levit.*, V, 1. Comparez pour la fin du paragraphe le texte grec des *Philocal.*, I, 30 ; Rufin a atténué l'original. *In Lev.*, VII, 3, la phrase : quid igitur est quod a rebus omnibus segregatur nec est commune cum reliquis nisi sola substantia trinitatis. Origène n'a pas pu écrire cela ; *In Lev.*, XIII, 4, sur le Père et le Fils ; *In Lev.*, XIV, 2, « catholicus » à deux reprises.

Cette méthode lui permet de faire de chaque homélie un tout. S'il explique le passage qu'il a choisi phrase après phrase comme il le fait dans ses commentaires, ce passage dont il a fixé lui-même les limites n'en constitue pas moins un sujet. L'homélie tend à devenir un discours.

Assurément ce n'est pas arbitrairement qu'Origène choisit les passages qu'il explique à son auditoire. C'est toujours à un mobile pédagogique qu'il obéit. Ainsi nous savons par le II[e] livre du *De Principiis* et par l'important fragment de son commentaire de la Genèse que nous possédons, qu'il a exposé dans son explication des premiers chapitres de la Genèse toute sa cosmologie. De ses homélie sur la Genèse il n'a consacré qu'une seule à la création. Si elle ne laisse pas d'être édifiante, elle passe entièrement sous silence la doctrine particulière de l'orateur. Il est clair qu'Origène estimait le sujet trop difficile pour un auditoire populaire. Que l'on compare les deux homélies sur le Cantique des Cantiques avec les deux livres du commentaire sur le même écrit que Rufin a traduits, et l'on verra que dans les homélies, Origène a choisi les passages les moins scabreux pour les traiter devant l'assemblée des fidèles. Ce n'est pas qu'il craigne de porter parfois devant cet auditoire des passages fort difficiles. N'a-t-il pas consacré toute une longue homélie à l'explication allégorique de l'arche de Noé ? Son ingéniosité d'exégète se joue de toutes les difficultés, mais ce qu'il s'interdit rigoureusement, c'est de faire part à ses auditeurs de certaines hardiesses de pensée qui ne seraient pas propres à les édifier [1].

Il est arrivé à Origène d'avoir sur la demande des évêques à expliquer certains passages particulièrement difficiles. La 13[e] homélie sur Ézéchiel en est un exemple. Il est douteux que notre prédicateur eût choisi le sujet qu'on lui a prescrit. Son explication trahit de l'embarras, et les premiers paragraphes sont un pur galimatias.

1. *C. Cels.*, III, 52 : ἀποκρύπτομεν δὲ καὶ παρασιωπῶμεν τὰ βαθύτερα ἐπὰν ἁπλουστέρους θεωρῶμεν τοὺς συνερχομένους.

Dans les homélies, la méthode d'interprétation ne diffère pas de celle des Commentaires. Le dédain du sens littéral des Écritures n'y est pas moins marqué. On comprend qu'ayant à expliquer le Cantique des Cantiques Origène ait traité le sens propre par prétérition. Mais c'est presque dans toutes ses homélies qu'il ignore la lettre. Elle ne semble pas exister pour lui. Quand il mentionne le sens littéral, il l'expédie en quelques phrases ; il a l'air de le relever uniquement par acquit de conscience. Ce qui est plus grave, c'est qu'il l'accable de critiques. Le plus souvent il le déclare absurde ; il est incompatible avec d'autres passages des Écritures ; il est indigne de Dieu [1]. Ce sens est provisoire ; il suffit aux Juifs ; un chrétien ne peut s'en contenter [2]

Si, au Didascalée, l'interprétation allégorique ne soulevait aucune critique, puisqu'elle était la méthode consacrée, appliquée par tous les exégètes des textes antiques, il n'en allait pas de même dans les assemblées chrétiennes. Le bon sens des gens simples s'étonnait, protestait. On trouvait que le prédicateur détournait le sens des mots, qu'il faisait violence aux Écritures. On l'accusait d'user de subtilités d'avocat pour extorquer des textes un sens qu'ils n'avaient pas. Certains poussaient l'irrévérence jusqu'à qualifier l'allégorie de nuageuse. Parfois

1. Exemples : *In Genesim* II, sur l'arche ; IV, Abraham reçoit les trois anges ; sens littéral pas mentionné : VI, 1 ; VII, 1 ; XII, 2 ; *In Exod.*, II, 1 et 2 ; *In Levit.*, III, 3, 4, 8 à la fin ; toute la V^e^ homélie est pleine de critiques du sens littéral, voir ch. 1, 3, 5, 8 : haec omnia nisi alio sensu accipiamus quam litterae textus ostendit...., obstaculum magis et subversionem christianae religioni quam hortationem aedificationemque praestabunt ; *In Lev.*, VI, 4 ; IX, 5 ; X, 1 ; XI, 3 la fin ; *In Ezech.*, VI, 8 ; XIII, 1 ; *In Isaiam*, 4, 6, etc.

2. On lit dans *In Levit.*, V, 8 (p. 349 Baehrens) : les prêtres du Seigneur ne doivent pas produire dans leurs discours hesterna, vetera quae sunt secundum litteram.... Si enim ea, quae didiceris a Iudaeis hesterno, haec hodie in ecclesia proferas, hoc est hesternam carnem sacrificii edere ; *In Lev.*, XIII, 6 (p. 477) : quod si huius mundi (habitus) praeterit, et litterae habitus praeterit et manent illa.... quae sensus continet spiritalis.

les auditeurs perdaient patience. « Que nous veut-il encore, cet inventeur de subtilités? Le voilà qui rassemble de partout des textes pour escamoter l'explication réelle! Que veut-il nous apprendre avec des bois et des arbres qui seraient à l'intérieur de nous-mêmes [1] ? » Dans son explication du Lévitique, nécessairement tout allégorique, c'est presque dans chaque homélie qu'Origène fait allusion à ces critiques et s'en défend. Il y revient parfois à plusieurs reprises dans le même discours. A ce point de vue, la 7e homélie du Lévitique est caractéristique. Origène se défend avec vivacité. Il prend l'offensive. Il gourmande la simplicité de certains auditeurs. Ils sont encore pénétrés de judaïsme! Leur sens est encore trop charnel. Ce qu'il y a de grave, c'est qu'ils ne comprennent pas que par exemple les lois lévitiques, si elles étaient prises au sens littéral, seraient indignes de Dieu. Elles ne sont supérieures à toutes les lois humaines que parce qu'elles ont un sens mystique [2].

Origène ne se lasse pas d'inculquer à ses auditeurs l'idée que seul le sens allégorique importe. Il est clair qu'il veut leur apprendre à lire les Écritures en les allégorisant. C'est une éducation de leur intelligence qu'il entreprend. A ses yeux c'est un point essentiel. Il est convaincu que l'Ancien Testament notamment ne peut devenir le livre chrétien par excellence que s'il est allégorisé d'un bout à l'autre. Qu'on n'en admette que le sens littéral, et il sera perdu pour les chrétiens. Il ne résistera pas à la critique gnostique. C'est pour cette raison qu'il ne lui suffit pas que l'on pratique la méthode allégorique

1. *In Levit.*, XVI, 4 (p. 497, Baeh.)

2. *In Lev.*, VII, 5 : Si vero adsideamus litterae et secundum hoc vel quod Iudaeis vel vulgo videtur, accipiamus quod in lege scripta sunt, erubesco dicere et confiteri quia tales leges dederit Deus, etc. Voir à titre d'exemples les passages suivants : *In Lev.*, I, 1; VII, 4 (p. 382), 5 (p. 388) ; IX, 2 : on l'accuse de faire violence aux Écritures (p. 419); XIII, 3 ; XIV, 2; XVI, 2 et 4. Ces derniers passages sont très caractéristiques.

dans l'école ; il faut qu'elle devienne populaire et soit la seule admise dans l'église.

Les homélies d'Origène paraissent avoir été de valeur assez inégale. Celles de la Genèse et de l'Exode ne laissent pas d'être intéressantes ; celles du Lévitique sont pleines de pensée et ont été soignées. Les homélies sur Jérémie sont fort instructives ; elles nous documentent excellemment sur le fond de la prédication d'Origène. Jérôme disait que dans son commentaire sur le Cantique des Cantiques le grand docteur chrétien s'était surpassé lui-même. Les deux homélies que Jérôme a traduites lui donnent raison. Elles sont les plus éloquentes.

Les homélies d'Origène ont été fort populaires, notamment en Occident. Ce n'est pas seulement parce que la doctrine qu'elles prêchaient était suffisamment orthodoxe. Elles avaient des qualités qui devaient plaire au public chrétien. Elles étaient toujours simples et claires. En général assez terne et incolore, le style n'en était jamais recherché et obscur. Tout le monde pouvait suivre et comprendre l'orateur. Sans doute les allégories d'Origène n'étaient pas du goût de tous ses auditeurs. Il y avait des gens qu'elles agaçaient. Tant de subtilité révoltait le bon sens. Cependant en général, elles étaient si ingénieuses, si imprévues, si pittoresques, qu'elles piquaient la curiosité et tenaient l'auditeur en haleine. L'imagination y trouvait son compte. Origène savait aussi émouvoir le cœur, troubler la conscience, faire vibrer les cordes de la piété. Ses homélies abondaient en exhortations. Le plus souvent, c'est au simple fidèle qu'il s'adresse ; parfois ce sont les prêtres, les presbytres qu'il avertit et même censure. Ses exhortations se faisaient pressantes et chaleureuses. Elles ne pouvaient laisser l'auditoire indifférent.

Origène n'est pas plus orateur de tempérament qu'il n'est écrivain de race. Tertullien lui est très supérieur. Clément d'Alexandrie lui-même, malgré son habituelle obscurité, a écrit des pages que son disciple n'a jamais égalées. Cependant, par moments, sa ferveur l'a rendu éloquent. On trouverait facilement dans ses homélies une

bonne douzaine de passages d'un mouvement vraiment oratoire [1].

Dans son homélie sur le sacrifice d'Abraham, après avoir rappelé le récit biblique, le prédicateur s'écrie : « vous êtes nombreux dans cette assemblée, les pères qui entendez cela. Y en a-t-il un seul parmi vous qui possède une telle constance et une telle force d'âme que, s'il vient à perdre un fils par mort naturelle, fût-il unique, fût-il bien-aimé, il se propose l'exemple d'Abraham, évoque sa grandeur d'âme ? Et cependant on ne te demande pas d'être sublime au point de lier toi-même ton fils, de serrer ses liens, de préparer le couteau, d'égorger ton unique. Sois donc au moins ferme et constant dans ta foi ; offre ton fils à Dieu avec joie ; remplis pour l'âme de ton fils l'office du prêtre qui sacrifie. Convient-il qu'un sacrificateur verse des larmes pendant qu'il immole la victime ? Veux-tu te convaincre que cette fermeté t'est demandée ? Le Seigneur dit dans l'Évangile : si vous êtes fils d'Abraham, faites les œuvres d'Abraham [2] ».

Un autre jour, Origène gourmande ses auditeurs parce qu'ils ne craignent pas assez le jugement de Dieu. « Tout cela vous le méprisez. Pourquoi ? Parce que la foi fait défaut. Ce serait bien différent si on te disait aujourd'hui qu'un juge du siècle veut te brûler demain, et qu'il te reste un jour de liberté. Que ne ferais-tu pas ? Combien de gens visiterais-tu ? Dans tes démarches, à combien d'humiliations, de larmes, de gémissements et de bassesses n'aurais-tu pas recours ? Ne dépenserais-tu pas toute ta fortune pour gagner ceux dont l'intercession pourrait te procurer le salut ? Et même si quelqu'un essayait de te retarder ou de te faire obstacle, ne t'écrierais-tu pas : que tout périsse pourvu que je sois sauvé, que rien ne demeure pourvu que je vive ? Pourquoi agirais-tu ainsi ? Parce que tu ne douterais pas de ton péril. Mais

1. Exemples : *In Gen.*, VIII, 7 (p. 82 Bæhrens). *In Gen.*, XIII, 4 en entier. *In Exod.*, III, 3 (p. 166) ; *In Lévit.*, V, 4 (p. 342) ; VII, 2 (p. 376) ; IX, 7 et 9 ; *In Judic.*, VII, 2.

2. *In Gen.*, VIII, 7.

tu doutes du jugement de Dieu. Voilà pourquoi le Seigneur dit : Croyez-vous que lorsque viendra le Fils de l'homme il trouvera de la foi sur la terre [1] ? »

Origène, homilète et prédicateur, reste néanmoins professeur et éducateur. Ses discours avant tout instruisaient. Il s'en dégageait une lumière qui enveloppait et pénétrait les esprits. Mais cette clarté s'accompagnait d'une chaleur qui envahissait l'âme. L'orateur ne subjuguait pas les cœurs, mais il les remuait doucement. On ne sortait pas de la basilique de Césarée secoué et en larmes, mais on emportait une impression de gravité et d'élévation plus durable que les plus vives émotions.

On peut classer les homélies qui ont survécu à la destruction des œuvres d'Origène en plusieurs groupes. D'abord les homélies du Pentateuque que l'on peut commodément partager en deux séries, les homélies sur la Genèse et l'Exode, et les homélies sur le Lévitique et les Nombres ; les premières traitent de l'histoire primitive du monde et d'Israël, les secondes des rites, des sacrifices, du culte. Puis les homélies qui se rapportent à l'histoire d'Israël, sur Josué, les Juges, Samuel et les Rois. Les homélies sur les prophètes, Ésaïe, Jérémie, Ézéchiel, forment un groupe à part. Il faut réserver une place éminente aux homélies sur le Cantique des Cantiques. Les homélies sur Luc sont tout ce qui subsiste des homélies du Nouveau Testament.

L'étude détaillée de nos homélies permettrait de faire des constatations intéressantes. Ainsi il suffirait de passer en revue les sujets qu'Origène a empruntés à la Genèse et à l'Exode pour voir combien son choix a été éclectique. A l'histoire primitive de l'humanité, il ne consacre que deux homélies, à celle d'Abraham une dizaine, à Isaac trois, à Jacob une seule, dont le sujet est l'épisode de la mort présumée de Joseph. Les dix plaies d'Égypte sont traitées en un seul discours. Des treize homélies sur l'Exode, la plupart sont consacrées à Israël, à son exode, à son séjour

1. *In Lev.* IX, 7 (p. 430).

au désert, aux dispensations dont il y est l'objet. Moïse remplit plusieurs discours. Il semble que l'orateur ait choisi pour les traiter devant l'église les passages qui se prêtaient le mieux à l'allégorie, et faisaient par conséquent ressortir les mérites de cette méthode d'interprétation. En même temps son choix paraît avoir été dicté par le souci d'éduquer et d'édifier son auditoire. Il fallait méditer avec lui des passages riches d'applications morales. N'est-il pas significatif que l'histoire d'Abraham lui ait fourni une dizaine de sujets, tandis qu'il a passé sous silence les pittoresques et savoureux récits des aventures de Jacob? Si Plutarque avait entrepris de commenter en pieux moraliste les poèmes homériques, il aurait sans doute mis en relief plutôt le caractère d'Achille que celui d'Odysseus.

Ce qui frapperait au plus haut degré le lecteur des homélies de la Genèse et de l'Exode, ce serait de constater que partout l'histoire est sacrifiée à l'allégorie. A plusieurs reprises, Origène écarte le sens littéral parce qu'il le considère comme inadmissible pour diverses raisons. Il lui arrive cependant de le défendre. Ainsi il soutient l'historicité de l'arche de Noé et de l'acte attribué aux filles de Lot. La défense est laborieuse. On se demande si Origène n'a pas conservé ces récits parce qu'il ne pouvait faire autrement. Il nous apprend que certain gnostique niait la réalité matérielle de l'arche. Origène pouvait-il donner raison à un hérétique? Il s'est trouvé un peu dans le cas de Tertullien. Si le docteur africain avait suivi son sentiment, il aurait proscrit le mariage; mais alors il serait tombé dans l'hérésie de Marcion. Il a pris le parti de maintenir le mariage, mais en le décriant le plus qu'il a pu. En général Origène mentionne sommairement le sens littéral et passe le plus vite possible au sens allégorique, le seul important à ses yeux.

La conséquence pratique de sa méthode, c'est qu'au total l'histoire biblique de l'humanité primitive et d'Israël jusqu'à la conquête se réduit à peu de chose. Elle n'a plus qu'une importance très relative. Ce qui en fait le prix, c'est sa valeur symbolique. Elle figure sous forme

d'histoire toute une théologie et toute une morale. Elle sert à illustrer le christianisme qu'Origène entend inculquer à son auditoire. Le plus curieux, c'est que ce n'est pas seulement à l'école qu'Origène volatilise ainsi l'histoire biblique, c'est aussi dans l'assemblée des fidèles.

Les observations qu'on vient de lire s'appliquent également aux homélies qui traitent dans le Lévitique et les Nombres des sacrifices, des rites, du sacerdoce en Israël. Quelle belle occasion, pense-t-on peut-être, de caractériser l'esprit du Judaïsme, son culte, ses doctrines du péché, des rapports des pécheurs et de Dieu, des expiations, du ministère des prêtres ! C'est ce que ferait un commentateur moderne [1]. Origène s'en est bien gardé. Ses discours n'apprennent rien du Judaïsme. C'est qu'il sait parfaitement que s'il insistait sur la lettre du Lévitique, s'il mettait en lumière son sens réel et comme il dit historique, il serait obligé de rejeter ce livre ; il ne serait plus un écrit à l'usage des chrétiens ; il ne pourrait que leur être nuisible. Sur ce point, son sentiment est très net. Voici ce qu'il dit de ces lois lévitiques : « Si nous ne les prenons pas dans un sens autre que celui de la lettre, comme je l'ai souvent déclaré, elles constitueront plutôt un obstacle à la religion chrétienne ; elles la renverseront, bien loin d'édifier les fidèles » [2]. Il donnerait ainsi raison à Marcion qui rejetait l'Ancien Testament parce que c'est un livre juif. Il ne reste donc qu'un moyen de sauver le Lévitique, de le conserver aux chrétiens, de s'en servir pour les instruire et les édifier, c'est de l'allégoriser. Cela est encore plus nécessaire pour ce livre que pour les livres historiques de l'Ancien Testament. Aussi d'un bout à l'autre, Origène allégorise les passages du Lévitique et des Nombres qu'il choisit pour ses homélies.

Cet écrit devient ainsi pour lui l'occasion d'exposer, d'illustrer ses doctrines du péché, de l'expiation, du sacerdoce, du sacrifice de Jésus-Christ. C'est en effet le sujet

1. Voir l'excellent commentaire du Lévit. et des Nombres de Schmiedel.
2. *In Levit. hom.*, V, 1 (Baeh., p. 332).

qu'il traite dans la plupart de ses homélies. Il semble donc que ce soient elles qui constituent le principal document pour cette partie de la théologie de notre auteur. C'est un point que l'on discutera plus tard. Il n'est pas inutile, cependant, d'avertir le lecteur que l'étude de ces homélies lui réserve quelques déceptions. Il lui sera difficile d'en tirer des idées bien claires [1].

Origène a consacré un certain nombre d'homélies aux livres historiques de l'Ancien Testament. Elles constituent ce que l'on peut considérer comme un deuxième groupe. Nous en possédons vingt-six sur le livre de Josué, traduites par Rufin. Il y en a neuf sur le livre des Juges. Des homélies sur Samuel et les Rois il ne reste que deux, l'une en latin, et l'autre dans le texte grec.

Origène allégorise d'un bout à l'autre l'histoire de la conquête et de l'établissement d'Israël en Palestine. Ce n'est pas qu'il rejette les faits rapportés par cette histoire, quand du moins il n'y est pas obligé. Pas plus qu'il ne nie l'historicité de l'arche et du déluge, il ne rejette la prise miraculeuse de Jéricho ou l'arrêt du soleil, la victoire de Déborah ou celle de Gédéon. A le lire, il semble qu'il admet ces récits. Dans certains cas cependant il n'hésite pas à rejeter la lettre de tel récit biblique. Il repousse la réalité historique des guerres et des extermination attribuées à Josué [2]. Au total, toute cette histoire est une allégorie. Ainsi le successeur de Moïse préfigure par tous ses actes le Sauveur. Dans les Septante, il s'appelle Jésus. Dès sa première homélie, Origène s'applique à mettre en relief les traits qui sont communs au héros israélite et à Jésus-Christ. Voilà donc toute l'histoire de la conquête transfigurée en une illustration prophétique et symbolique de la carrière et de l'œuvre du Christ.

1. Un passage comme celui de *In Levit.*, II, 4 (Baeh. 295, 296) lui en apprendra long sur les incertitudes de la pensée d'Origène en ce qui concerne la doctrine de la rémission des péchés. Qu'il compare cette page avec la doctrine paulinienne des Romains, avec celle des Hébreux, avec celle de saint Augustin ou de saint Anselme.

2. Voir *In libr. Jesu Nave, hom.*, XIV, 1.

Le grand avantage de cette façon d'interpréter le livre qui raconte les hauts faits des envahisseurs israélites, c'est de parer victorieusement à la critique gnostique. Les gnostiques, notamment Marcion, soutenaient que le Dieu que Jésus appelait son Père et qu'il a révélé n'a jamais pu être le Dieu cruel et guerrier du livre de la conquête. Ce Dieu qui ordonne l'extermination de populations entières a été nécessairement un autre Dieu. Dieu subalterne qui devra s'effacer devant le Dieu de l'Évangile, Dieu des Juifs et non pas Dieu des chrétiens.

Origène comprend parfaitement que si l'on prend les récits du livre de Josué à la lettre, et, comme il dit, dans leur sens historique, il n'est pas possible de réfuter la critique de Marcion. Il déclare sans détour qu'à lire ces récits de cette manière « les esprits s'aiguisent à devenir féroces et se nourrissent de guerres et de séditions » [1]. Il va de même jusqu'à proclamer que « si ces guerres ne symbolisent pas les luttes spirituelles, jamais les Apôtres n'auraient donné à lire les histoires juives aux disciples du Christ qui est venu nous enseigner la paix ». « En quoi cette description profiterait-elle à ceux à qui Jésus a dit : je vous donne la paix, je vous laisse ma paix, à ceux, dis-je, auxquels l'apôtre a commandé de ne pas se venger, mais plutôt de se laisser dépouiller » [2] ?

Il est donc parfaitement sûr que le seul sens admissible de ces vieux récits, c'est le sens mystique ou allégorique. C'est en raison de cette interprétation qu'il se croit victorieux de la critique gnostique. Pendant tout un discours il accable Marcion, Valentin et Basilide de son mépris [3].

Dans ses homélies sur le livre des Juges, Origène traite l'histoire d'Israël comme il a traité celle de la conquête. D'un bout à l'autre, il l'allégorise. Sans nier l'historicité

1. *Ibidem.*

2. *Jesu Nave hom.*, XV, 1.

3. *Hom.*, XII. Sur ce point si intéressant et si caractéristique de la pensée d'Origène, il faut lire les homélies sur Josué XI, XII, XIV et en particulier la XV[e]. On peut être sûr que Rufin a traduit ici son auteur avec fidélité.

de la plupart des faits que raconte ce livre, on peut dire qu'il les ignore. C'est à tel point qu'on se demande si en fait il les maintient. « Toutes ces choses — il s'agit de Déborah et de la victoire de Baraq — sont des vérités mystiques qui se réalisent dans les derniers temps et à la consommation du siècle par le moyen de l'Église » [1]. Les homélies V et VI qui traitent précisément des chapitres IV et V des Juges sont des modèles d'ingénieuse allégorie. Séduit, subjugué par le talent de l'allégoriste, l'auditeur d'Origène devait complètement oublier l'histoire même qui fait la matière de ces chapitres.

Dans ces homélies, l'orateur fait une application directe et constante de son interprétation aux chrétiens, à l'Église et à ses chefs. Ce sont leurs luttes que le vieux livre illustre et préfigure. Les chrétiens ont à combattre de redoutables adversaires. Les ennemis d'Israël, Amalécites, Jébusites, Madianites, représentent, soit les passions, soit les « puissances de l'air ». Certains des juges sont des anges et des archanges protecteurs des fidèles [2]. D'autres juges préfigurent les chefs de l'Église, évêques et presbytres. On fait au prédicateur cette objection : lorsqu'Israël s'abandonne au péché, Dieu le prive de juges. L'Église chrétienne n'a jamais manqué de chefs. Soit, dit Origène, mais il y a eu des temps où l'Église a eu de mauvais chefs. Les bons lui ont fait défaut [3]. Non sans candeur, l'orateur s'étend parfois sur la difficulté d'appliquer les textes aux fidèles. Pour la surmonter, il faut plus que de la science, il faut l'aide de Dieu [4].

Il est plus d'un détail de ces homélies qu'il serait intéressant de relever. Au début de la quatrième homélie, l'orateur fait une très vive sortie contre Épicure et son école. Les Moabites les préfigurent! Il ne pouvait oublier

1. *Hom.*, VI, 1.

2. *Hom.*, III, 3 : Gothoniel est unus aliquis de militia coelesti et archangelicis turmis.

3. *Hom.*, IV, 3, passage dans lequel Origène expose l'objection et la réfute.

4. *Hom.*, V, 1.

les hérétiques. Ce sont ces « fils de l'Orient » que Gédéon eut à combattre. A deux reprises il mentionne la persécution [1]. Il rappelle d'abord que par une défaillance en temps de persécution, on peut perdre tout le fruit d'une vie vertueuse et ascétique. Dans un autre discours, il insiste sur le péché de la lâcheté. C'est un grand crime [2]. On est surpris de lire au beau milieu de ce dernier développement tout un passage dans lequel Origène conseille de fuir au chrétien qui se sent trop faible pour résister. Dieu n'a-t-il pas renvoyé de l'armée de Gédéon les faibles et les timorés ? Est-ce bien Origène qui a écrit cela ? Non seulement ce passage introduit une flagrante contradiction dans le développement du prédicateur, mais cette excuse de la faiblesse et de la peur jure avec les sentiments qu'Origène a exprimés avec tant de force dans son Exhortation au martyre. Ce qui nous fait soupçonner que le traducteur a sciemment atténué l'original, c'est que dans cette même homélie, il est question de la Trinité [3].

Relevons enfin un passage éloquent sur le martyre [4]. Origène reproduit ici des idées qu'il a maintes fois formulées. Le martyre est une sorte de deuxième baptême, supérieur au premier. Mieux que celui-ci il nous purifie ; il efface même les péchés à venir ; par le martyre, le fidèle triomphe de toutes les « puissances de l'air » et parvient à « l'autel céleste ».

Les deux homélies sur Samuel ne méritent guère de retenir l'attention. La première qui traite de la naissance de Samuel est un bon exemple de sa manière. La deuxième, dont le texte original nous a été conservé, aurait pu, semble-t-il, nous intéresser. Il s'agit de l'évocation de Samuel, à la requête de Saül. Certains frères, dit Origène, rejetaient ce récit. Ils prétendaient que l'évocation était une illusion, que Samuel n'avait pas parlé, que l'esprit

1. *Hom.*, VII, 2, *Hom.*, IX, 1.
2. *Ibidem.*, fin du ch. I[er].
3. *Hom.*, IX, 2.
4. *Hom.*, VII, 2.

évocateur avait menti. Le prédicateur entreprend de défendre la véracité du récit biblique. Jésus-Christ n'est-il pas descendu dans le Hadès? Samuel et d'autres saints ont pu y séjourner. Plutarque soutenait la réalité des oracles de Delphes. Il les mettait sur le compte de divinités ou démons subalternes. L'apologétique d'Origène était dans le goût du temps et n'aurait pas trop étonné même un philosophe.

Nous devons à Jérôme la traduction latine de neuf homélies sur Ésaïe. Notons tout d'abord que les textes du prophète que le prédicateur explique dans ces discours ne dépassent pas le chapitre XI. Origène n'a-t-il consacré que ces neuf homélies à Ésaïe? On remarquera ensuite que celles que nous possédons sont de longueur très inégale: Quatre, la I^re^, IV^e^, VI^e^ et VII^e^, ont à peu près les dimensions de l'homélie habituelle d'Origène. La VI^e^ et la VII^e^ comme fond et comme forme sont du type courant. La I^re^ et la IV^e^ ont ceci de particulier qu'elles traitent toutes deux de la vocation du prophète et font l'effet d'appartenir au même discours.

Les cinq autres homélies que Jérôme nous a conservées étonnent par leur brièveté. Origène est habituellement plus abondant, si l'on veut, plus prolixe. Les homélies, II^e^, III^e^, VIII^e^ et IX^e^, ont l'air d'être de simples extraits [1]. Elles sont manifestement incomplètes; elles semblent plutôt écourtées que condensées. La V^e^ ne laisse pas d'être énigmatique. Elle débute par une explication d'Ésaïe, XLI, 2. Puis, sans transition, elle revient à la vision du chapitre VI. Avant de reprendre l'explication de ce passage, l'orateur confesse son indignité. C'est une sorte d'exorde. Un seul paragraphe contient le corps du discours qui s'achève brusquement.

Un dernier trait à relever dans ces homélies, c'est que sûrement Jérôme en a rectifié certaines idées qu'il jugeait

1. A noter que l'édition de Merlin ajoute au texte de De La Rue tout un paragraphe. D'où vient-il? Lommatzsch dit : « quo iure nescio ». Voir L. XIII, p. 300, note 4.

peu orthodoxes. Laissons de côté la mention de la Trinité dans deux ou trois passages. On peut y suspecter quelque interpolation. La septième homélie offre l'exemple d'une évidente retouche, faite dans l'idée de corriger la pensée d'Origène. Dans le début de ce discours, le prédicateur expose l'une de ses plus intéressantes idées. Il a maintes fois soutenu, dans les textes originaux que nous possédons, que c'est seulement au profit des simples croyants, des νήπιοι, *parvuli, simpliciores,* que Jésus-Christ est mort sur la croix. Voilà une idée que Jérôme à coup sûr ne pouvait admettre. Aussi il intercale une phrase pour expliquer que tous les croyants sont à classer parmi les petits. Nous commençons tous par là. Donc la mort sur la croix est nécessaire au salut de tous [1].

Que conclure de ces diverses observations, si ce n'est que le texte d'Origène accuse des retouches, des coupures et par ci, par là, des interpolations ? Jérôme ne paraît pas avoir toujours respecté l'original. Il n'est pas surprenant que ses traductions d'Origène n'aient jamais, comme il s'en vante, scandalisé personne à Rome.

Dans le prologue ou la préface qu'il a mis en tête des homélies sur Ézéchiel, Jérôme déclare que sa traduction des présentes homélies respecte la simplicité du style de l'auteur; il s'est gardé de l'orner de rhétorique [2]. A en juger d'après certains fragments du texte grec conservés dans des *chaînes*, la traduction de nos homélies paraît fidèle. Cependant une comparaison de ces fragments et de la version latine permet de constater que Jérôme, ici comme ailleurs, a supprimé telle phrase qui lui déplaisait.

A l'exception de la première homélie, dont le sujet est tiré du chapitre I^er^, et de la dernière qui explique XLIV, 2, toutes les autres traitent de textes empruntés aux chapitres XIII à XVII. Nos quatorze homélies seraient-elles les

1. *Hom.* VII, 1 (Lom. XIII, p. 287) : parvuli autem omnes homines sunt..... quos dedit mihi Deus. Dans le même paragraphe la phrase : Istos autem parvos homines, etc., corrige le contexte.

2. Origène dit incidemment qu'il a prononcé les homélies sur Jérémie avant celles sur Ézéchiel, *Hom.*, XI, 5.

seules qu'Origène ait consacrées à Ézéchiel? N'est-il pas plus vraisemblable que Jérôme a fait un choix comme il paraît l'avoir fait pour les homélies sur Ésaïe? Cependant on ne peut rien affirmer. Parmi les quatorze qu'il a traduites il y en a deux ou trois qu'on s'étonne d'y trouver. S'il a fait un choix, pourquoi ne les a-t-il pas écartées?

En effet, parmi ces homélies, s'il y en a qui présentent un grand intérêt, il y en a plusieurs qui sont franchement médiocres. Dans la première, Origène développe sans les atténuer ses idées sur la Providence. Dieu n'afflige jamais simplement pour punir. Toutes ses dispensations visent l'amendement du pécheur. *Medicus est Deus..... dominus est non asper sed lenis.* « S'il n'était pas utile à la conversion des pécheurs de leur infliger des tourments, jamais le Dieu de miséricorde et de bonté ne punirait les crimes par des châtiments ». A vrai dire, le prédicateur expose sa doctrine à contre-cœur. Il vaudrait mieux la cacher aux simples. Mais il est contraint de la dévoiler à cause des hérétiques qui accusent le Dieu de l'Ancien Testament d'être dur et cruel. Suit un passage fort précis sur l'hérésie de Marcion. Origène signale la doctrine de celui-ci relative à l'avènement de Jésus-Christ. Marcion n'admettait pas la naissance miraculeuse; d'après lui, Jésus serait apparu tout à coup la 15e année de Tibère. Le reste de cette homélie consiste, comme la plupart des homélies, en explications allégoriques du texte alternant avec de chaleureuses exhortations. Signalons un éloquent passage sur les anges, collaborateurs du Sauveur [1]. Dans le début de sa quatrième homélie, Origène nous fait la surprise d'exposer à son public une de ses spéculations sur le monde. Comme dans le *De Principiis*, le cosmos est à ses yeux un être vivant, « animalis ». Il est donc susceptible de pécher par lui-même. Dans sa cinquième homélie, le prédicateur revient encore sur sa doctrine de la Providence. « Dieu n'inflige pas des supplices seulement pour torturer ». Puis il traite longuement des diffé-

1. Ch. 7.

rences dans la faute et des degrés dans le châtiment. Origène semble ici se souvenir des philosophes et de leurs discussions relatives aux erreurs et aux fautes. Les stoïciens de l'ancienne école les mettaient toutes sur le même niveau. Posidonius, Panaetius, Antiochus et d'autres, admettaient des distinctions. Dans presque toutes nos homélies, Origène dénonce l'hérésie. On remarquera qu'ici comme ailleurs, les seules écoles ou sectes gnostiques qu'il mentionne sont celles de Basilide, de Valentin et de Marcion. Il semble bien qu'il n'ait connu réellement que celles-là. Dans sa septième homélie, il fait une déclaration fort grave. Il reconnaît que ses adversaires, et il les nomme, pratiquaient la grande vertu chrétienne de la chasteté [1]. C'est, dit-il, ce qui les rend d'autant plus dangereux. Il avoue ingénument qu'il redoute beaucoup un hérétique vertueux. Il conclut qu'il faut se méfier « de la mansuétude de l'hérétique et ne pas se scandaliser des péchés du prédicateur chrétien. Il ne faut considérer que la doctrine qu'il prêche ». Est-ce bien Origène qui parle ainsi? Mentionnons enfin la neuvième homélie qui discute encore une fois les dègrés dans le péché. Le plus grave de tous les péchés, c'est l'orgueil, puisque c'est celui du Diable. Un jour on identifiera ce péché avec celui de la concupiscence intellectuelle. On sait le parti que l'Église tirera de cette conception.

Les homélies II, III, VIII, X, n'ont rien de saillant. Allégorisation du texte, sorties parfois assez vives contre les hérésies de Basilide, de Valentin et de Marcion, sans que le prédicateur les précise, applications morales et exhortations en général chaleureuses, tel est le contenu de ces discours. Homélies moyennes. On remarquera que l'auteur n'y ménage pas les évêques et les presbytres.

La sixième homélie est d'un très médiocre intérêt. Le seul passage à signaler est celui où il justifie sa méthode d'interprétation. Décidément le gros bon sens s'accommodait mal de l'allégorie. La deuxième homélie est pénible.

1. *Hom.* VII, tout le paragraphe 3.

Origène tente d'expliquer en l'allégorisant la parabole des deux aigles (ch. XVII), qui est déjà une allégorie fort étrange. L'homélie suivante n'est guère moins pénible, avec cependant des applications plus heureuses. Que dire enfin de la treizième homélie? C'est une rapsodie à peu près incompréhensible. C'est la caricature du genre. La dernière homélie n'est guère qu'un fragment.

De tous les prophètes, Jérémie est celui qu'Origène paraît avoir le plus souvent médité en public. Les homélies que nous possédons embrassent environ les vingt premiers chapitres de ce prophète et les soixante et onze fragments des homélies perdues s'étendent à tout le reste de son écrit. Sur les cinquante-deux chapitres de Jérémie, il n'y en a que dix-neuf auxquels homélies et fragments n'ont pas emprunté de sujet. Mais n'y a-t-il aucune omission parmi les homélies dont les vestiges nous sont parvenus? D'après un fragment, Origène aurait donné trente-neuf homélies sur Jérémie, d'après Cassiodore quarante-cinq. Ce qui est certain, c'est qu'une bonne moitié de ces homélies a disparu [1].

Quoique Origène ait emprunté à presque tous les chapitres du prophète des sujets de méditation, il n'en a pas donné une explication suivie, comme il l'aurait fait dans un commentaire. Ici, comme partout ailleurs, il a choisi ses sujets d'homélies au gré de ses convenances ou selon les besoins de ses auditeurs.

Les homélies sur Jérémie ont la longueur de la plupart de ses discours. Il y en a cependant quelques-unes fort courtes, par exemple la IIe, VIe, VIIe, XVe. Lui-même n'en a-t-il rédigé que la substance, ou, dans certaines occasions, lui a-t-il fallu faire plus court que d'habitude, on ne saurait le dire.

1. Voir dans l'édition de Klostermann, 1901, la collection complète des fragments tirés des Chaînes, p. 198-232. Cet éditeur donne les textes des Philocalia et de Cassiod., *De instit. divin.* lib. 3, introd., p. x et XI. Les chap. du prophète qui ne figurent ni dans les homélies ni dans les fragments sont : VI, IX, XXI, XXIX, XXXII à XXXV, XL à XLIV, XLVI, XLIX, L, LII.

Nous savons assez exactement à quelle époque Origène a prononcé ces homélies. Il y fait lui-même allusion à ses homélies sur les Psaumes, et laisse supposer dans une homélie sur le Lévitique qu'il n'avait pas encore donné celles de Jérémie. D'autre part, il est certain qu'il n'avait pas encore prêché sur Josué et sur Ézéchiel. Nos homélies auraient été prononcées entre ces deux groupes, donc après l'an 244 et à Césarée [1].

Nous possédons vingt de ces homélies dans le texte grec [2]. Jérôme en a traduit quatorze qu'il n'a pas données dans l'ordre du texte grec. Une comparaison du texte original avec la version latine fait constater que Jérôme a traduit avec une certaine liberté. Il a un peu partout relevé le style d'Origène par des retouches. La simplicité de la langue du grand docteur lui paraissait un peu terne; il s'est efforcé de lui donner plus d'éclat [3]. Rufin accuse Jérôme d'avoir omis ici et là des phrases qui lui paraissaient entachées d'incorrection doctrinale. C'est fort possible, mais cela n'est pas prouvé [4].

Nos homélies sont parmi les meilleures d'Origène. Elles sont à classer avec celles qu'il a tirées soit de la Genèse, soit du Lévitique. Elles ont le même caractère. On y constate le même dédain du sens littéral et la même prépondérance de l'allégorie. Presque partout les allégories sont fort ingénieuses, bien propres à piquer et à soutenir l'attention. Les exhortations abondent, et il serait facile d'en citer de fort éloquentes.

Ce qu'elles ont de particulier, c'est qu'on y trouve tout l'essentiel de la théologie de leur auteur sous forme populaire. Origène s'applique à inculquer à son public sa doctrine de Dieu. Il voudrait lui faire comprendre que Dieu

1. Voir Klosterm., *introd.*, p. IX et X.

2. L'édition de Klostermann dans la collection des Pères grecs de l'Académie de Berlin satisfait toutes les exigences de la critique.

3. Klostermann donne une longue liste d'exemples, *Introd.*, p. XIX à XXII.

4. Klostermann discute ce point dans *Texte u. Unters.* Nouv. série, I, 3.

n'a point de corps, et qu'on ne doit pas lui attribuer des passions humaines. Les anthropomorphismes abondent chez le prophète. Rien n'est plus curieux que l'ingéniosité avec laquelle le prédicateur les volatilise et fait accorder le texte biblique avec sa doctrine particulière. Dans un certain passage, Jérémie s'écrie, d'après le texte des Septante, « tu m'as trompé, Seigneur, et je me suis laissé tromper ». Eh quoi, Dieu aurait trompé son prophète ! Quel scandale pour la foi ! La dextérité avec laquelle Origène élimine la difficulté est vraiment merveilleuse. — C'est encore sa doctrine de la Providence qu'il s'agit de retrouver dans son prophète et d'enseigner à ses auditeurs. Il y parvient ! Le prophète n'aurait jamais proclamé que Dieu châtie pour punir et faire souffrir. Il n'a en vue que l'amendement du pécheur. La souffrance expiatoire est écartée. — Jérémie lui fournit naturellement l'occasion d'exposer sa doctrine christologique. Son public était convaincu que Jésus est un dieu, sinon identique à Dieu ; il l'était à tel point qu'on n'imaginait pas qu'il y eût encore chez le Sauveur de l'humanité vraie. Mais alors que faire du texte : Malheur à moi, ma mère, de ce que tu m'as fait naître homme de dispute, etc. ? L'exégèse allégorique veut que ce soit le Christ qui parle ainsi. Eh quoi, dit l'auditeur d'Origène, le Christ aurait gémi ! Est-ce admissible ? Origène s'efforce de lui faire comprendre que c'est l'homme qui est en Jésus-Christ et non le Logos ou le dieu qui se lamente. Voilà une distinction que les simples gens ont eu sûrement de la peine à comprendre. Aussi Origène y revient dans l'homélie suivante [1].

La morale occupe une large place dans ces homélies. Elle est ce qu'elle est dans ses autres discours. Origène, pas plus ici qu'ailleurs, n'est moraliste de race. Il reste dans les généralités. En somme, c'est toujours le rigorisme ou même l'ascétisme qu'il prêche.

Jérôme a traduit deux homélies d'Origène sur le Cantique des Cantiques. Elles méritent assurément d'être

1. *Hom.*, XIV et XV.

lues attentivement. L'illustre interprète des Écritures a entrepris de faire de cet écrit essentiellement érotique un livre d'édification chrétienne. Quelle gageure ! Ce qu'il y a de plus extraordinaire, c'est qu'Origène a réussi. Son interprétation a pleinement satisfait ses contemporains. Que dis-je, elle a ravi d'enthousiasme les plus difficiles. Jérôme s'écrie qu'en commentant le Cantique des Cantiques Origène s'est surpassé lui-même. Il regrette de n'avoir ni le temps ni les forces de traduire les dix tomes du Commentaire sur le Cantique. A défaut d'une entreprise qui dépasse ses moyens, il offre, dit-il, aux Latins, deux homélies destinées aux simples chrétiens. A tout le moins, elles donneront une idée du plus sublime des ouvrages d'Origène. Ce jugement du célèbre moine a été celui de l'Église pendant des siècles. C'est grâce à Origène, que le Cantique des Cantiques est resté en honneur et a été expliqué, commenté par d'innombrables théologiens. Il n'a perdu son prestige que lorsqu'enfin la critique historique s'est emparée de lui.

Par quel procédé Origène a-t-il métamorphosé le vieil épithalame hébreu, et sans s'en douter, mystifié l'opinion chrétienne pendant des siècles ? Par sa méthode habituelle d'interprétation. Il a allégorisé le Cantique d'un bout à l'autre. Naturellement il proscrit entièrement le sens littéral. Il ne pouvait faire autrement. Si son interprétation laissait un seul instant transparaître la lettre de cet écrit, du coup le véritable caractère en eût été dévoilé. Aussi, dès le début, le prédicateur écarte, non sans rudesse, le sens littéral. « Si ces choses ne sont pas comprises dans le sens spirituel, ne sont-elles pas des fables ? Si elles ne contiennent pas un sens caché, ne sont-elles pas indignes de Dieu ? » « Arrière donc tout amour charnel, celui des corps comme celui de l'argent et des biens. Qui méprise cet amour, devient capable de l'amour spirituel ». Cependant Origène n'est pas rassuré. Ces « amatoria verba » ne laissent pas de l'inquiéter. De là, au début de la deuxième homélie, une chaleureuse exhortation à prendre les termes du texte dans le sens spirituel. Ici et là l'in-

quiétude semble le ressaisir [1]. C'était la rançon toute naturelle de la témérité de son entreprise.

Quel est le sens allégorique qu'il faut attacher aux personnages du Cantique [2] ? Le fiancé, c'est le Christ; la fiancée, c'est l'Église. Les jeunes filles qui accompagnent la fiancée, ce sont les croyants, notamment les simples qui n'ont pas encore atteint la perfection. Les jeunes hommes qui font cortège au fiancé sont les anges et les parfaits. Le Cantique exprime tour à tour les explosions de sentiments du fiancé et de la fiancée. Les deux groupes de jeunes gens et de jeunes filles remplissent le rôle de deux chœurs qui harmonieusement alternent. « Que le lecteur, dit Origène, s'empresse de recueillir les paroles de la fiancée afin d'entendre ce qu'elle a entendu. Si tu ne peux redire les paroles de la fiancée, hâte-toi de t'associer aux compagnons du fiancé. Si tu n'es pas capable de cela, sois au moins avec les jeunes filles qui demeurent avec la fiancée ».

En somme, le Cantique illustre les rapports du Christ avec son Église et avec les âmes croyantes qui en font partie. C'est une sorte de dialogue mystique. Pour donner ce sens aux expressions du texte, notamment à celles qui en paraissaient le plus éloignées, Origène a déployé une ingéniosité inouïe. Jamais il n'a fait converger sur les textes une plus grande richesse de citations bibliques; ses innombrables rapprochements sont presque toujours aussi heureux qu'inattendus. L'effet a dû être, il faudrait dire a été de rendre infiniment plausible son interprétation. L'allégorisation du Cantique des Cantiques est un merveilleux tour de force. Jérôme avait raison de dire qu'Origène s'y était surpassé lui-même.

Origène est un mystique. Quel est le caractère de son mysticisme d'après nos deux homélies ? C'est le Christ qui sous la figure du fiancé en est le héros. Comme le

1. *Hom.*, II, 3 : decebat in carmine nuptiali mammas potius appellari quam pectus, et toute la suite.

2. *Hom.*, I, 1.

personnage de l'épithalame hébreu, il devrait être fort vivant. Or, il demeure très abstrait; il n'a rien d'une personne réelle; il est aussi impersonnel que le Logos qu'Origène évoque du IVe évangile. Il a beau lui prêter le langage et les actes du fiancé du Cantique; à force de l'allégoriser, il dépersonnalise le personnage de l'antique récit. On se tromperait gravement si l'on se figurait que le Christ mystique de nos homélies est de même caractère que celui du IIIe livre de l'*Imitation*. Autant la voix de celui-ci semble retentir à l'oreille comme si on l'entendait, autant celle du Christ de nos homélies fait l'effet de l'écho lointain de quelque parole divine qui éclate sur les hauteurs du monde invisible. Dans le Cantique, le langage de la fiancée est passionné et voluptueux à l'excès. Dans la transposition allégorique de ce langage, toute trace de passion, tout vestige de sensibilité sensuelle a disparu. L'amour qu'inspire à l'Église ou à l'âme chrétienne son Christ est aussi épuré que possible. C'est l'enthousiasme d'un esprit qui ne comprend et ne sent que les choses spirituelles. On ne trouverait rien dans les effusions mystiques de nos homélies qui rappelât la dévotion ardente du mysticisme médiéval et catholique. Bossuet dans ses sermons sur la passion de Jésus applique tout son talent à la rendre sensible à ses auditeurs et à émouvoir leurs sens. Ce caractère passionnel est entièrement étranger au mysticisme d'Origène. Quel en est donc le caractère? Purement intellectuel. Ce que son Christ apporte à l'âme, à l'Église même, ce sont des révélations, des vérités transcendantes, des visions à ravir une âme de philosophe idéaliste [1].

Le plus ancien catalogue des écrits d'Origène nous apprend qu'il a prononcé bon nombre d'homélies sur différents livres du Nouveau Testament. Le texte grec de

1. Il faudrait analyser et citer toute la 2e homélie. Voyez l'éloquent passage du ch. 3 sur l'humilité de Jésus Christ, la fin de 4, le chap. 9 tout entier. « Reclinetur animae principale (τὸ ἡγημονικόν) super sermonem Dei ».

ces homélies a disparu. Il n'en subsiste plus que des fragments. Et même des homélies qui ont été traduites en latin, il ne reste que trente-neuf. Elles ont pour sujet l'évangile de Luc. C'est à Jérôme que nous en devons la traduction. Il nous l'apprend lui-même. Au surplus on y sent à chaque ligne la main du maître traducteur [1].

Ces trente-neuf études bibliques du troisième évangile sont fort inégalement distribuées. Il y en a vingt qui sont consacrées à l'enfance de Jésus ; six traitent de Jean Baptiste ; dans les six suivantes le prédicateur étudie le baptême et la tentation de Jésus. Les sept dernières homélies s'échelonnent à des intervalles variables du chapitre IV au chapitre XX de l'évangile.

On se demande tout de suite si Jérôme n'a pas omis de traduire certaines des homélies qu'Origène a prononcées sur cet évangile. Le savant Huet le pensait ; il fut le premier a relever dans d'autres écrits de l'auteur des allusions à des homélies sur Luc qui ne figurent pas parmi celles que Jérôme a traduites [2].

On s'est fondé sur ces allusions pour supposer que Jérôme n'a traduit qu'une partie des homélies sur Luc. Il aurait supprimé la plupart de celles qui avaient trait aux dix ou douze derniers chapitres de l'évangile [3]. Cette supposition ne nous paraît pas vraisemblable. S'il avait encore existé vingt à vingt-cinq homélies sur Luc, est-il probable non seulement que toute trace en eût disparu, mais que personne n'en eût fait la moindre mention, ou n'eût donné le chiffre total des homélies sur Luc ?

Ce qui nous paraît plus probable, c'est qu'après avoir consacré une vingtaine d'homélies à l'enfance de Jésus,

1. Voir dans le *De viris inlustr.*, 135, « in Lucam homilias XXXIX (transtuli).

2. Dans le t. XXXII, ch. 2 du *Comment. de Jean*, on lit : ἐν ταῖς εἰς τὸ κατὰ Λουκᾶν ὁμιλίαις συνεκρίναμεν ἀλλήλαις τὰς παραβόλας et dans le *Comment. de Matth.*, XIII, 29 : τὰ δὲ περὶ τῶν ἑκατον προβάτων ἔχεις εἰς τὰς κατὰ Λουκᾶν ὁμιλίας). Ce sont des allusions à des homélies qui ne se trouvent pas parmi les trente-neuf.

3. C'est l'opinion de M. Harnack, *Chronol.*, II, p. 45, note 3.

Origène s'est aperçu qu'il lui en faudrait quatre ou cinq fois autant pour épuiser l'évangile. Or il se peut que son temps ait été mesuré, et que pour des raisons particulières que nous ne pouvons deviner, il ne lui était pas possible de s'attarder plus longtemps à prêcher sur l'évangile de Luc

Le lecteur de nos homélies ne manquerait pas de remarquer combien elles sont brèves. Quel contraste avec celles de la Genèse, du Lévitique, de Jérémie ! Il n'y en a que cinq (14, 17, 22, 23, 35) qui paraissent assez longues pour avoir été prononcées telles quelles. Toutes les autres ne donneraient que de fort courtes allocutions. Certaines, par exemple la XXIV^e^ et la XXXVI^e^, prendraient moins de cinq minutes. La plupart de ces petits sermons sont par eux-mêmes complets. Le sujet y est traité en entier, mais rien n'est développé. Certains sont évidemment des fragments de discours. C'est l'exorde, ou tel développement, ou l'idée principale du sermon. D'autres manifestement résument le discours et n'en donnent que l'essentiel [1].

Est-ce Jérôme qui aurait élagué, condensé, abrégé nos homélies ? Il l'aurait probablement dit s'il l'avait fait. Lui qui a traduit en entier les homélies de Jérémie, pourquoi n'en aurait-il pas fait autant pour les nôtres ? Il est plus probable que c'est Origène lui-même qui les a publiées sous la forme qu'elles ont dans la version de Jérôme. On va le voir, ces homélies paraissent avoir été parmi les premières que notre théologien ait prononcées. Eusèbe nous apprend que ce n'est que plus tard, lorsqu'il avait déjà soixante ans, qu'Origène permit à ses tachygraphes de reproduire ses sermons en entier. Dès lors, tout s'explique. Dans les débuts, l'orateur se contentait de résumer le discours qu'il avait prononcé ou qu'il allait prononcer. Parfois il n'en retenait qu'un seul développement. Ou bien encore, il reproduisait tel passage plus émouvant que

1. Exemples : 13^e^, 33^e^ ; les hom. 3, 5, 9, 12, 13, 25, ne sont que des fragments de discours ; les hom. 4, 8, 11, 18, 26, 28, sont de simples résumés.

d'habitude. Voyez la XVI^e^ homélie, la XXII^e^ ou les homélies sur la tentation. Plus tard, soit qu'il cédât aux prières de ses amis, soit qu'il jugeât la chose utile, il fit reproduire le discours tout entier. C'est ainsi que nous avons les copieuses homélies du Lévitique ou de Jérémie.

A quelle époque Origène a-t-il prononcé nos homélies? En tout cas avant qu'il eût achevé ses commentaires de Matthieu et de Jean [1]. Ce dut être en conséquence dans les premiers temps de son séjour à Césarée après avoir quitté Alexandrie. C'est justement alors qu'il devint prédicateur régulier.

La traduction de Jérôme est admirable. On y reconnaît le maître de style et de langue qu'il a été. Il sait donner au texte qu'il traduit un tour si vif et si alerte qu'on se demande si la version ne surpassait pas l'original.

A-t-il toujours été un fidèle interprète? Évidemment non, s'il a parfois quelque peu orné la phrase d'Origène et s'il en a allégé la traînante allure. Mais a-t-il retouché le fond? Cela n'aurait rien de surprenant, puisqu'il avoue qu'il a parfois cru nécessaire d'atténuer certaines hardiesses. Malheureusement les fragments du texte grec qui nous sont parvenus permettent bien de voir les différences de forme que présente la traduction, mais pour le fond la comparaison du grec et du latin ne donne pas grand'chose.

Quoique les homélies latines d'Origène ne constituent pas une documentation de premier ordre, son historien ne peut les ignorer. Elles nous font connaître ce qu'on peut appeler l'origénisme populaire. Du moment que le célèbre théologien n'a pas voulu se confiner dans le Didascalée, mais qu'il s'est décidé à prêcher les simples fidèles, il est clair que lui-même attachait une très grande importance à ses homélies. C'est un aspect essentiel de son œuvre.

Une étude attentive des homélies permet de constater un double fait. D'abord devant l'assemblée des fidèles, jamais le prédicateur n'émet de ces hardiesses de pensée

1. Voir les textes cités à la p. 131, note 2.

qu'on rencontre si souvent dans ses commentaires, et qu'il excuse en les appelant de simples exercices de réflexion. Ensuite il est des doctrines caractéristiques de sa théologie qui sont absentes des homélies. Par exemple sa cosmologie est passée sous silence même dans ses homélies sur la Genèse. Nulle part dans ses discours populaires, il n'est question de la chute des essences rationnelles, de l'origine des corps, de la chair, du cosmos visible, de la pluralité des mondes. Il ne mentionne pas davantage dans ses homélies sa doctrine des rapports du Père et du Fils.

Est-ce par crainte de scandaliser son auditoire, d'offusquer l'orthodoxie des évêques qui l'écoutent qu'il laisse ainsi de côté les aspects les plus originaux de sa pensée ? Est-ce par cet esprit d'accommodation à l'auditoire et à la circonstance que l'on justifie ordinairement sous le nom de prudence pastorale ? Rien ne nous autorise à le penser. Nulle part, dans ses homélies, il n'a désavoué sa théologie. L'origénisme s'y trouve. C'est à telles enseignes que si estompées qu'en soient les aspérités, si soigneusement que le prédicateur en ait écarté les paradoxes, Jérôme et Rufin ont éprouvé le besoin en mainte page de l'atténuer encore, et même ici et là de l'orthodoxiser. La vraie raison des omissions que nous venons de rappeler, c'est aux préoccupations pédagogiques du prédicateur qu'il faut la demander. Origène sait ce que son public est capable de comprendre comme ce qu'il ne peut saisir. En vrai professeur et éducateur qu'il est, il excelle à doser son enseignement d'après les facultés de ses auditeurs. Quand il ne peut éviter d'exposer une idée qu'il sait être au-dessus de leur portée, il en éprouve un vif regret. Il est tellement pénétré de la difficulté de se faire comprendre des simples gens, qu'il lui arrive constamment d'invoquer le secours de Dieu avant de commencer un développement.

L'enseignement doctrinal des homélies consiste essentiellement à rectifier les idées de son public. Les simples fidèles avaient encore bien de la peine à concevoir un Dieu incorporel, à ne pas prendre à la lettre les anthropomor-

phismes de l'Ancien Testament, ou encore à ne pas considérer le créateur comme l'auteur responsable de tous les maux, à comprendre que sa providence ne s'exerce que pour le bien des hommes et l'amendement des pécheurs, ou enfin que le Christ n'était pas cette espèce de « Sauveur » que les payens imaginaient quand ils appelaient ainsi soit telle divinité, soit l'empereur qu'il fût mort ou vivant. Sur tous ces points et beaucoup d'autres, Origène s'appliquait sans relâche à épurer et à rectifier les idées de son auditoire. Il fallait encore le prémunir contre les maîtres de l'hérésie. Ainsi le prédicateur ne perdait aucune occasion de dénoncer Basilide, Valentin et Marcion.

Ce qu'il y a de singulier, c'est qu'il ne signale pas le péril qu'offraient alors les religions syncrétistes. N'est-ce pas précisément au temps de Septime Sévère, d'Alexandre Sévère, de Philippe l'Arabe, que les cultes d'origine orientale, que les mystères rajeunis avaient le plus de vogue? Ne se répandaient-ils pas partout dans le monde gréco-romain? Origène ne pouvait l'ignorer. N'y avait-il pas alors le plus grand risque que le christianisme se transformât, sous l'influence de ces cultes et de ces mystères, en une religion syncrétiste comme celles d'Isis ou de Mithra? Origène accable Basilide, Valentin et Marcion. Ignore-t-il que, depuis ces maîtres, le gnosticisme a précisément évolué en une religion syncrétiste? Ne se doute-t-il pas que c'est par ce côté que l'hérésie risquait de séduire les chrétiens? Le péril que les doctrines des maîtres du gnosticisme pouvaient faire courir à la foi des simples, qu'était-il donc en comparaison de la contagion du syncrétisme populaire? On le vit bien au IV^e^ siècle lorsque les principaux rites chrétiens, notamment l'Eucharistie, se transformèrent à l'image de ces imposantes cérémonies dont les écrits gnostiques coptes nous ont fait la description.

Il est vraiment étrange qu'Origène, dans des instructions populaires, paraisse ignorer si complètement les tendances religieuses qui entraînaient alors les masses, que ses auditeurs devaient connaître, et qui, semble-t-il,

ne pouvaient manquer d'exercer sur eux une influence néfaste. S'est-il donc tellement confiné dans les milieux intellectuels, a-t-il été à ce point homme d'étude qu'il ait réellement ignoré les grands courants religieux de l'époque ? Ou bien savait-il que le jeune christianisme vivait encore bien trop à part du paganisme populaire pour en subir la contagion, et que l'opposition entre le siècle et la secte était encore si tranchée que les compromissions de cette nature n'étaient pas à craindre ?

En somme ce n'est pas toute la théologie d'Origène que l'on trouve dans les homélies ; c'en est une réduction à l'usage du grand public. C'est une sorte de simplification de l'origénisme intégral. A aucun moment elle ne le trahit, ni ne le défigure.

Naturellement la morale abonde dans les discours d'Origène. Alors que dans ses commentaires, les exhortations et les censures sont l'exception, toutes les homélies en sont pleines. Cependant Origène n'est pas moraliste. Il n'a pas fait du cœur humain son étude. La pénétration psychologique manifestement lui fait défaut. A ce point de vue ses prédécesseurs, Clément et Tertullien, lui sont très supérieurs. On ne trouve dans ses homélies rien qui rappelle les descriptions de mœurs si détaillées et si précises du *Pédagogue*. Si ces peintures ne sont pas entièrement originales, et doivent leur plus vives couleurs à des moralistes grecs, elles dénotent chez Clément un goût très vif pour l'observation des habitudes et de la vie de son milieu. Encore moins trouverait-on chez Origène des pages comparables à celles du *De spectaculis,* du *De Idolatria* et de tant d'autres traités de Tertullien. Sans doute les applications morales qu'il tire de son texte sont appropriées aux chrétiens de son temps, mais en somme elles restent toujours fort générales et sont peu variées. La tendance en est nettement ascétique. Ce qu'il prêche à ses auditeurs, c'est une grande sévérité de mœurs. Cette morale accuse une lacune surprenante. De la part d'un chrétien, on s'attendrait à une certaine insistance sur les devoirs de la solidarité et de la

fraternité. On dirait que le prédicateur n'a pas cru nécessaire de rappeler à ses auditeurs qu'ils sont frères. Même lorsqu'il discute le péché et ses remèdes, c'est toujours des fautes individuelles et jamais des péchés collectifs qu'il parle. Il semble que pour lui le chrétien idéal soit uniquement un homme de mœurs scrupuleusement pures et qui se tient aussi éloigné que possible du monde payen comme d'ailleurs des hérétiques. Sa plus haute ambition est d'acquérir la gnose transcendante. L'idée qu'il a une mission de sauvetage à remplir au sein de l'humanité lui est étrangère. Évidemment c'est un aspect de l'Évangile primitif que ni Origène ni les autres chrétiens n'avaient compris. Les temps n'étaient pas mûrs.

Les chrétiens du IIe ou du IIIe siècle n'ont pas été les seuls à prêcher les masses. La philosophie de ce temps a fait elle aussi un remarquable effort de prédication populaire. A l'exemple de leur fondateur, les philosophes cyniques s'en faisaient une spécialité. Les autres écoles, stoïciens et platoniciens, avaient aussi leurs orateurs populaires. Dion Chrysostome, Maxime de Tyr ont été parmi les plus célèbres [1]. Origène doit-il à cette prédication des philosophes l'idée de son enseignement populaire? A-t-il voulu leur faire concurrence et pour cela leur a-t-il emprunté leurs procédés? Une étude comparée de sa prédication et de celle des philosophes serait très intéressante. Nous ne pensons pas qu'elle démontrerait que sur ce point les philosophes ont exercé sur Origène une influence appréciable. Les circonstances aidant, son puissant instinct de pédagogue suffisait amplement pour l'inciter à tenter d'éduquer les masses aussi bien que la jeunesse studieuse de son temps.

1. Voir le très intéressant tableau de la « Diatribe » de feu P. Wendland dans *Die hellenistisch-römische Kultur*, 1907, p. 39-50.

CHAPITRE X

LE PHILOSOPHE CELSE

Depuis que Th. Keim en 1873 et B. Aubé en 1878 ont reconstitué, non sans succès, le *Discours véritable* de Celse, ce philosophe n'a cessé d'exciter l'intérêt et de piquer la curiosité. On savait depuis longtemps qu'il avait été un redoutable adversaire du christianisme. On s'aperçut en le lisant qu'il était singulièrement perspicace et incisif dans sa critique. A ce point de vue, on pouvait le prendre pour un esprit sceptique. D'autre part, ce qu'il y avait de déconcertant, c'est que par moments il paraissait fort religieux. Tout philosophe qu'il fût, il affirmait l'existence des démons et croyait aux oracles. Ce qui rendait plus énigmatique encore sa personnalité, c'est qu'il avait la réputation d'être un épicurien, qu'il avait bien pu être un ami de Lucien, et qu'on ne savait pas au juste à quelle époque il avait vécu. Aussi nombreuses ont été les études qui lui ont été consacrées de notre temps [1].

1. Pour une bibliographie détaillée et complète, voir la *Realencyclopedie fur protestant. Theol.*, 3e éd., p. 772, article de Neumann. Les ouvrages les plus importants sont les suivants : Th. Keim, *Celsus Wahres Wort*, 1873, B. Aubé, le 2e vol. de son *Histoire des persécutions de l'Église*, la polémique païenne à la fin du IIe siècle, 1878. Étude très complète de Celse, de sa philosophie, de sa bibliothèque avec essai de reconstitution en français de son écrit. E. Pélagaud, *Étude sur Celse*, 1878. Cette thèse, parue en même temps que l'ouvrage d'Aubé, a été sévèrement critiquée par Overbeck dans un compte rendu de la *Theolog.*

Les questions de fait que soulèvent Celse et son livre semblent maintenant suffisamment éclaircies. En réunissant les fragments du *Discours véritable* qu'Origène nous a donnés dans son *Contra Celsum* peut-on reconstituer cet écrit? MM. Keim et Aubé l'ont tenté [1]. Dans l'ensemble ils paraissent avoir réussi. Origène déclare lui-même que quoiqu'il estime les critiques de Celse de peu de valeur, cependant il les réfutera, puisqu'Ambroise le désire [2]. A plusieurs reprises il affirme qu'il n'a rien omis d'essentiel [3]. Il lui est arrivé de négliger certaines répétitions, mais quand il le fait, il avertit le lecteur [4]. Au surplus, sa méthode même de réfutation l'oblige à citer successive-

Litteraturz. de 1879, p. 201-203. Le jugement d'Overbeck manque d'équité. L'étude de Pélagaud n'est pas sans de réels mérites. Son critique lui-même reconnaît qu'il a donné une remarquable analyse du *Discours véritable.* Dans le dernier volume de son histoire de la philosophie grecque, 3e éd., 1881, p. 214, Zeller donne dans une note une véritable étude sur Celse. Dans son Marc Aurèle (1883), E. Renan a consacré tout un chapitre à notre philosophe. Pages qui méritent la plus grande attention. Nul n'a mieux compris le génie critique de Celse. Peut-être Renan a-t-il été trop exclusivement frappé de cet aspect de sa pensée. Il l'assimile plus qu'il ne convient à Voltaire et à Bayle. En 1888, M. Otto Heine a donné une étude originale sur Celse qui n'a pas laissé de contribuer à le faire comprendre. Cette étude a paru dans les *Philologische Abhandlungen*, publiées à l'occasion de l'anniversaire du professeur Martin Herz, p. 197-214. Heine met en plein relief le platonisme religieux de Celse. Il laisse le critique dans l'ombre. En Allemagne on a suivi en général les suggestions de Heine. Cependant M. Harnack ne le nomme pas. Voir sa *Chronologie*, I vol., p. 314, 1897. En 1897, Neumann donne dans la *Realencyclop.* l'article que nous avons déjà signalé. Enfin, P. Koetschau a consacré à Celse une importante notice dans son édition du *Contra Celsum*, 1899. Il avait donné sur le même sujet à propos d'une étude de Patrick (*Apology of Origen*), 1892, un article important dans la *Theol. Litteraturz.* de 1893, p. 449.

1. L'analyse que M. Pélagaud donne du *Discours* équivaut à une reconstruction en français.

2. *C. Celsum*, II, 20.

3. *Ibidem*, I, 41; II, 46 : il se gardera de mériter le reproche d'avoir omis τινὰ τῶν παρ' αὐτῷ λεγομένων ἐγκλημάτων. V, 53 : il y exprime le même scrupule.

4. *Ibidem*, II, 79 à la fin.

ment et dans leur ordre les développements de l'écrit de Celse. Dans son livre qui n'est qu'une sorte de commentaire critique du *Discours véritable,* il suit la méthode d'interprétation qu'il applique dans tous ses commentaires. Dans son *Adversus Marcionem,* Tertullien résume à grands traits les textes qu'il réfute et en dégage la pensée. Origène reproduit les paragraphes successifs de l'écrit de Celse et en réfute ensuite le contenu. Pas plus dans le *Contra Celsum* que dans le *De Principiis* n'a-t-il pu s'affranchir de ses habitudes d'exégète alexandrin. Circonstance fort heureuse, puisque grâce à elle, Origène nous a conservé le texte même de son auteur. Il y a donc tout lieu de croire que nous possédons presque en son entier le *Discours véritable.* C'est le sentiment de M. Neumann, comme celui de M. Koetschau. Pour notre part, nous leur donnons raison [1].

Quoique Celse soit un excellent écrivain, le plan de son livre ne s'aperçoit pas du premier coup. Aussi il a fallu le discuter avant qu'il apparût avec une entière clarté. Le dernier éditeur du *Contra Celsum* d'Origène, profitant des recherches de ses prédécesseurs, a réussi à mettre en plein relief l'ordonnance et l'enchaînement des idées de Celse, ses arguments et son dessein. On sait maintenant ce qu'a voulu faire l'adversaire du christianisme [2]. L'analyse de M. Koetschau serre les textes d'aussi près que possible. On peut cependant se demander si l'auteur moderne ne met pas dans la pensée de Celse et dans son écrit un ordre plus systématique et plus logique que ne comportent les fragments. Le cadre du *Discours véritable* avait-il toute la rigidité que l'on suppose ? Il se peut que M. Koetschau ait dépassé la mesure. Ce qui est certain, c'est que l'on aperçoit maintenant très claire-

1. Neumann, article de la *Realencyclop. fur protest. Theol.*, 3e éd., p. 772 : Koetschau, Introd. de son édit. du *Contra Celsum*, p. LI.

2. Voir l'article de M. Koetschau dans les *Jahrb. fur protest. Theol.*, XVIII, p. 604, *Die Gliederung des* ἀληθὴς λογός *des Celsus* et son introd. au *C. Celsum*, 1er vol., p. LI à LVI.

ment le développement de la pensée de Celse. On ne risque plus de la fausser.

En ce qui concerne la date du *Discours véritable*, l'unanimité s'est faite parmi les critiques. Celse l'a composé entre les années 178 et 180. Depuis longtemps on s'accorde à reconnaître que ce livre ne peut être que de la fin du IIe siècle. Deux allusions d'Origène permettent de préciser que Celse écrivait au lendemain des décrets de rigueur que prit Marc Aurèle contre les chrétiens en 177 et au moment où Commode était associé à l'Empire [1].

Peut-on savoir qui est Celse? Lucien en 180 adresse son spirituel traité sur Alexandre d'Abonotique à son ami Celse, dont il fait un grand éloge. Il célèbre leur commune admiration d'Épicure. Cet homme divin fut un libérateur. Lucien a pour lui les sentiments de reconnaissance que Lucrèce avait exprimés avec tant de chaleur [2]. Dans un autre endroit de son traité Lucien mentionne un ouvrage que Celse aurait composé contre la magie [3].

Celse, l'ami de Lucien, est-il le nôtre? Celui-ci est-il l'auteur d'un écrit contre la magie? On l'a cru pendant longtemps. Renan le pensait. Plus récemment, c'est l'opinion contraire qui tend à l'emporter [4].

Origène a cru d'abord que l'auteur de ce *Discours véritable*, que son ami Ambroise le priait de réfuter, était un épicurien. Mais à mesure qu'il étudiait son livre, il lui venait des doutes. Pour un disciple d'Épicure, son langage paraissait parfois étrange. On aurait dit plutôt celui d'un platonicien. Origène finit par se demander si Celse n'affectait pas pour les besoins de sa polémique d'être un disciple de Platon. Il se peut même qu'il n'ait eu de commun avec Celse l'épicurien que le nom. Remarquons

1. *C. Celsum*, VIII, 69 : on recherche les chrétiens πρὸς θανάτου δίκην et 71 : Origène mentionne οἱ νῦν βασιλεύοντες.

2. Lucien, *Alex.*, ch. 61.

3. *Ibidem*, ch. 21 à la fin.

4. La question a été discutée à fond par Pélagaud, ouvrage cité p. 213-251, Zeller hésite ; Harnack se prononce pour l'identité comme Keim ; Heine, Neumann Koetschau la repoussent.

qu'au surplus soixante-dix ans séparent les deux auteurs, qu'Origène n'a connu le *Discours véritable* que par Ambroise, et que c'est par pure conjecture qu'il l'identifie avec l'ami de Lucien, auteur d'un écrit contre la magie [1]. Dès lors, on a eu tort de faire fond sur son témoignage.

Pour trancher la question, nous n'avons en réalité que le *Discours véritable* lui-même. Il nous révèle à toutes les pages un esprit singulièrement pénétrant, averti et critique. Il est bien de la famille intellectuelle de Lucien, et a pu être, à ce titre, son ami. Tout au plus, comme l'écrit Renan, « Celse était-il moins ferme sur les principes ». D'autre part, son écrit nous le montre tout imprégné de cet esprit religieux qui caractérisait les platoniciens de son temps. Il fait penser à Plutarque. A coup sûr, il n'était pas épicurien. On a peine à croire qu'il ait écrit un livre contre la magie. Les éloges que décerne Lucien à son ami Celse étonnent s'ils s'appliquent vraiment à l'auteur du *Discours véritable* [2]. On se serait attendu à quelques

1. Dans *C. Celsium*, I, 8, Origène déclare que les autres écrits de Celse prouvent qu'il est épicurien. Lui-même connaît deux Celse; l'un vivait du temps de Néron, l'autre sous le règne de Hadrien καὶ κατωτέρω. Il croyait que Celse avait écrit contre la magie, mais dans I, 68, il constate qu'il ne la rejette pas, et il se demande si le Celse du *Discours véritable* est bien celui qui a écrit contre la magie. Dans deux passages, il le somme en quelque sorte de dire s'il est ou n'est pas épicurien, III, 35; III, 80. A la fin les doutes paraissent l'emporter. Voyez III, 49, IV, 36. Dans IV, 54, il déclare que Celse dissimule sa philosophie épicurienne, ou peut-être s'est-il amendé, peut-être même est-il simplement l'homonyme de Celse, disciple d'Épicure. Cependant dans V, 3, il se vante d'avoir démontré qu'au fond il est de l'école d'Épicure, « quoique tout le long de son ouvrage il n'avoue pas qu'il est épicurien ». Dans les derniers livres du *Contra Celsum*, Origène cesse de l'appeler épicurien.

2. Voir *Alexandre*, ch. 61 : « Ce sont là, ami très cher, quelques traits que j'ai exposés à titre d'exemples. J'ai voulu te faire plaisir, à toi mon compagnon et mon ami, à toi que j'admire plus que tout autre pour ta sagesse, ton amour de la vérité, la douceur de tes mœurs, la sérénité de ta vie, ton affabilité envers ceux qui te fréquentent; je sais que ce qui t'est le plus agréable, c'est que, en particulier, je prends la défense d'Épicure, cet homme véritablement sacré et divin. Seul il a une vraie connaissance du bien, seul il l'a fait connaître et par là est devenu le libérateur de ceux qui ont conversé avec lui ».

discrètes réserves. Le mieux, semble-t-il, est de ne pas trancher la question de façon catégorique.

Celse a été sûrement l'un des hommes les plus instruits de son temps. Son esprit témoigne d'une culture étendue et d'une érudition précise [1]. Il connaît bien la littérature grecque, poètes et historiens. La philosophie lui est familière. Il a beaucoup lu Platon ; il cite de ses dialogues le Criton et l'Apologie, le Théétète, le Phédon et le Phèdre, le Timée, les Lois, les lettres. Il sait de l'histoire naturelle, de l'astronomie ce que l'on savait alors. Les religions et les superstitions du temps l'attiraient beaucoup. Il a visité une foule de sanctuaires pour se renseigner sur les rites, les oracles, la divination alors si répandus. L'Égypte l'a particulièrement intéressé. Il paraît avoir beaucoup voyagé, et c'était toujours la religion des peuples qu'il visitait qui excitait sa curiosité.

De toutes les religions de l'époque, ce sont le judaïsme et le christianisme qui ont principalement fixé son attention. Il a voulu les connaître à fond. L'étroite relation de ces deux religions l'a tout de suite frappé. Il a étudié la Genèse et l'Exode, certains prophètes, Ésaïe, Michée, et probablement d'autres encore. Jonas, Daniel, Hénoch ne lui sont pas inconnus. Il a eu connaissance de mainte tradition juive relative aux chrétiens. Des écrits de la nouvelle religion, il a sûrement utilisé Matthieu et Marc, peut-être le quatrième évangile. A-t-il connu les Actes et les Épîtres de Paul, ou n'en a-t-il recueilli que des échos? Il est encore d'autres écrits chrétiens qui n'ont pas échappé à ses investigations. Il a même étonné Origène par la mention d'un écrit gnostique que celui-ci ne connaissait pas. Il est probable que la secte d'où provenait cet écrit avait cessé d'exister.

Celse n'avait pas notamment du christianisme une connaissance purement livresque. Il raconte lui-même qu'il

1. Th. Keim, Aubé, Pélagaud, E. Renan ont fait l'inventaire de ses lectures. A part quelques détails, ils composent la bibliothèque de Celse des mêmes livres.

avait interrogé des chrétiens. Ses entretiens avec eux lui avaient révélé les sentiments et les idées de la secte, leurs croyances profondes et leurs espérances. Bien mieux que n'importe lequel de ses contemporains, il s'était rendu compte de ce qui séparait les chrétiens des autres hommes. Il lui semblait qu'il comprenait mieux les chances qu'il y avait de les rallier à l'Empire.

Il n'est pas nécessaire d'analyser une fois de plus le *Discours véritable*. Il suffira de mettre en plein relief l'esprit de ce livre, les principales idées de l'auteur, le dessein qu'il a poursuivi. Dans sa pensée, son *Discours* n'était pas simplement un réquisitoire destiné à accabler les chrétiens, ce devait être un acte de haute politique. Pour comprendre la défense d'Origène, c'est ce qu'il est essentiel de bien saisir.

Pour exposer ses premières critiques, Celse choisit un Juif comme son porte-parole. Il dira ce que l'on peut faire valoir contre le christianisme, si l'on se place au point de vue du judaïsme de ce temps. Comme il convenait, c'est Jésus, sa personne, sa carrière, qui fait l'objet de la polémique du Juif de Celse.

Le philosophe se charge de démontrer que les chrétiens ont tort de croire que Jésus est un personnage divin, un fils de Dieu ; en fait il n'a rien qui justifie le caractère qu'ils lui attribuent ; on les a trompés. Ils ont surfait leur idole. Jésus était un personnage fort ordinaire, et les Juifs ont bien raison de refuser de voir en lui le Messie qu'ils ont rêvé.

Jésus a-t-il vraiment fait figure de personnage divin ? On a essayé de lui faire une naissance digne d'un dieu. Le fait est qu'il est né du commerce d'une femme de basse condition et d'un soldat du nom de Pantère. Il est le fruit de l'adultère. Il est absurde de prétendre qu'une telle femme aurait pu être l'objet des faveurs d'un dieu. — Le récit des mages a été imaginé pour rehausser l'éclat des origines de ce Jésus. — Tout est invraisemblable dans le récit de son baptême. La vérité, c'est que sa mère l'a mis au monde clandestinement, que son mari l'a chas-

sée, qu'elle s'est enfuie en Egypte avec son enfant. C'est là que Jésus a grandi, et qu'il a appris l'art des thaumaturges et des charlatans de ce pays.

Ainsi, d'après Celse, les récits de l'enfance de Jésus ne sont pas de simples légendes, mais des histoires inventées par les chrétiens pour faire croire que Jésus était un personnage divin et, que selon la règle, tout a été merveilleux dans sa naissance.

Mais y a-t-il, d'après le Juif de Celse, des signes de divinité dans le reste de sa carrière? On nous raconte qu'il groupait autour de lui des disciples, quelques femmes. Mais qui sont ces gens? Ils sortent de la lie du peuple. Pour Celse, grand bourgeois comme nous dirions, philosophe, rien ne pouvait être plus choquant. Si Jésus avait été le demi-dieu que l'on prétend, est-ce dans ce monde-là qu'il aurait recruté des adhérents? Conçoit-on un Fils de Dieu qui s'encanaille de la sorte? — Puis on lui attribue des miracles. En effet, un dieu est tenu de se signaler par des prodiges. Mais qu'ils sont pitoyables, ceux qu'on a imaginés pour Jésus! On voit bien que ce sont tout simplement ces tours de prestidigitation dont il avait appris le secret en Égypte. Ils le dénoncent comme un vulgaire imposteur, un charlatan de bas étage. — A en croire les chrétiens, il aurait fait des prédictions qui se seraient réalisées. Il aurait annoncé sa mort. Il est visible qu'on lui a supposé après coup une clairvoyance dont il n'a jamais fait preuve. Il n'a même pas prévu que certains de ses disciples le trahiraient. — Que dire de la prétention émise par ses disciples dès le premier jour que les prophètes d'Israël ont annoncé son avènement et prédit toutes les péripéties de sa carrière! Voilà ce qu'aucun Juif qui connaît les prophètes ne saurait admettre un instant. — Enfin pour achever de démontrer la divinité de leur idole, les chrétiens soutiennent qu'après avoir subi le plus ignominieux des supplices, et avoir été abandonné de Dieu et des hommes, il serait ressuscité. Le corps du supplicié aurait surgi vivant du sépulcre. C'est le comble de l'impudence. Si en effet leur Jésus était ressuscité,

pourquoi ne s'est-il pas montré à Pilate, à ses juges? Pourquoi, de l'aveu même de ses disciples, le ressuscité ne s'est-il laissé voir qu'à une femme perdue de mœurs et à quelques disciples? En vérité les chrétiens sont victimes des plus misérables supercheries, et ce sont là les raisons qui les ont déterminés à se séparer du peuple juif!

Sont-ce là les critiques qu'aurait faites un Juif de ce temps-là? Assurément ce n'est pas en ces termes qu'un Juif de Palestine d'éducation rabbinique aurait exprimé les sentiments que lui inspirait Jésus. On pourrait plutôt songer à un Juif d'Alexandrie. C'est l'opinion de M. Heine et d'autres. Celse connaissait bien Alexandrie et il ne serait pas impossible qu'il ait voulu mettre en scène un Juif helléniste.

L'a-t-il fait?

Il a certainement emprunté plus d'un trait de sa critique au judaïsme. Ainsi la légende de l'adultère de Marie. Ce sont probablement les polémistes juifs qui l'ont convaincu de la faiblesse de la thèse chrétienne d'après laquelle les prophètes avaient annoncé Jésus et prédit les péripéties de sa carrière. Il se peut qu'il ait entendu des Juifs railler la résurrection du Sauveur chrétien et remarquer que personne n'en avait été témoin sinon ses disciples. Mais l'argument même qui constitue le nerf de la critique de Celse est bien de lui. C'est que rien dans la personne, dans les actes, dans la carrière de ce Jésus ne faisait penser à un personnage divin. Tout en lui était médiocre. Voilà une idée que seul pouvait concevoir un Grec cultivé de ce temps. Toutes les écoles et toutes les sectes se réclamaient alors de quelque personnage de haute antiquité. Pythagore était pour une foule de gens un demi-dieu. C'est à Alexandrie, à la fin de l'ancienne ère, que sa légende se développe démesurément. Le sage Épictète exalte à chaque instant Socrate. C'est un modèle. Dion Chrysostome célèbre Héraclès et le propose à l'admiration de ses auditeurs. Celse trouve très naturelle et très légitime cette mode. Ce qu'il ne peut admettre, tant cela lui paraît absurde, c'est qu'on choisisse un personnage

comme Jésus. C'est si bien son idée, qu'à la fin de son livre il s'écrie que les chrétiens auraient bien mieux fait de prendre comme héros et idéal sinon Héraclès, Asclépios ou Orpheus, du moins un philosophe comme Anaxarque ou Épictète ou même la Sybille, un Daniel, un Jonas [1]. Si l'on veut savoir ce qu'était la critique juive de ce temps, ce n'est pas Celse qu'il faut consulter, c'est le *Dialogue avec Tryphon* de Justin Martyr. L'esprit, les arguments de cette polémique sont très différents du langage que Celse fait tenir à son Juif. C'est par une ingénieuse et habile fiction littéraire qu'il charge celui-ci de formuler la première grande critique qu'il fait valoir contre le christianisme. C'est aussi ce que pensait Origène [2].

Rien de plus curieux pour l'historien que l'impression que faisait sur un philosophe comme Celse la personne de Jésus. Il lui paraît mesquin et médiocre. Celse ne comprend rien à l'enthousiasme qu'avait excité le Galiléen, ni à la foi qu'il inspirait encore aux chrétiens. Évidemment il ne jugeait Jésus que par le dehors. Pour un demi-dieu, l'extérieur manquait de prestige. Faut-il s'en étonner lorsqu'on constate que les subtils théologiens du IVe siècle se sont mépris d'autre façon, mais non moins lourdemen sur le caractère réel de Jésus. Renan, dans maint chapitre, a bien mieux deviné le vrai Jésus qu'eux tous, et à plus forte raison que Celse [3].

Mieux que la plupart de ses contemporains, notre critique comprenait l'étroite relation du judaïsme et du christianisme. On n'en était plus au temps où l'on confondait les chrétiens avec les Juifs. On savait bien que les premiers étaient issus de ceux-ci, mais on ne se rendait compte ni des ressemblances ni des différences qu'il y avait entre eux. Celse savait que les deux religions étaient solidaires. Juifs et chrétiens avaient le même livre

1. *C. Cels.*, VII, 53.
2. *Ibidem*, I, 28.
3. Voir *Vie de Jésus*, ch. V, VII, XI.

sacré en commun, et en même temps ils partageaient certaines idées fondamentales. C'est ce fond commun aux deux religions que Celse critique avec une rare vigueur dans la deuxième partie de son livre [1].

C'est en son nom propre, dit Origène, que Celse critique maintenant les deux religions qui rejettent le paganisme. Il accable d'abord les chrétiens de railleries et de reproches, qu'il répète assez souvent dans son livre. Ils se sont séparés des Juifs pour constituer une secte à part, et eux-mêmes se sont ensuite divisés en une foule de sectes rivales. Il n'y a rien d'original dans leurs enseignements. D'ailleurs leur doctrine n'est bonne que pour les ignorants. C'est surtout parmi ceux-ci, auprès des femmes et des enfants qu'ils font de la propagande. Alors que dans les mystères on éloigne les profanes, les impurs, les meurtriers, les chrétiens recherchent les hommes et les femmes perdus de mœurs. Ils détournent les gens des sages qui pourraient les éclairer. Ce sont des reproches qui touchent Origène au vif. Il lui faut tout un livre pour les réfuter.

C'est dans son quatrième livre que l'auteur du *Contra Celsum* a groupé quelques-unes des plus fortes critiques que son adversaire ait faites à la fois au judaïsme et au christianisme. Ce que Celse ne peut admettre, c'est l'idée que Dieu ou le Fils de Dieu soit descendu sur la terre. Les chrétiens affirment qu'il est venu ; les Juifs annoncent qu'il viendra. C'est là même erreur. Car enfin pour quelles raisons Dieu aurait-il visité la terre ou la visitera-t-il ? Serait-ce pour se faire connaître des hommes ? Se sentait-il diminué si les hommes ne le connaissaient pas ? Voulait-il voir quels seraient ceux qui le reconnaîtraient, distinguer entre les croyants et les incrédules ? Était-ce pour procurer le salut aux hommes ? Les bons auraient ainsi l'occasion de l'accueillir. Puis a-t-on songé que la descente de Dieu sur la terre impliquerait pour lui-même une transformation ? Il échangerait son état de félicité

1. *C. Celsum*, livres IV et V.

pour une condition malheureuse. Au surplus, n'est-ce pas le propre de la nature divine et immortelle de demeurer identique à elle-même et de ne point changer ? Puisque le changement qu'on suppose lui est impossible, il faudrait qu'il trompât les hommes et leur fît croire qu'il était réellement descendu sur la terre. C'est lui attribuer un mensonge. Enfin, serait-il venu ici-bas, comme le veulent les chrétiens, pour punir les Juifs ? Il se serait laissé tuer par eux pour qu'ils expient leur crime !

La répugnance qu'inspire à Celse l'idée que Dieu est apparu sur la terre ne laisse pas d'étonner. N'est-il pas Grec ? Que pouvait avoir de choquant pour lui une théophanie ? De son temps ne racontait-on pas partout que tel dieu avait visité telle région, avait revêtu une forme humaine ? Mesurons ici l'emprise de la philosophie de Platon sur les esprits réfléchis. Celse a appris à concevoir de Dieu une très haute idée. Il ne peut admettre que ce Dieu entre en contact avec les corps, avec la matière. Il se rabaisserait, il se souillerait. Platon l'a détaché du paganisme anthropomorphique et d'avance l'a rendu réfractaire à la doctrine de la divinité de Jésus.

C'est tout spécialement sur les récits de la Genèse que Celse exerce sa verve critique. Il n'ignorait pas l'importance qu'ils avaient et pour le judaïsme et pour le christianisme. Il les rejette moins parce qu'il les trouve irrationnels, que parce qu'il les juge puérils. Combien ces légendes sont-elles inférieures à celles de la Grèce, à celles qu'Hésiode a conservées ! D'ailleurs plus d'un récit biblique n'est qu'un mythe grec déformé. Le récit de la création de la femme formée d'une côte d'Adam prête à rire tant il est enfantin, sans dire qu'à un lecteur du *Timée,* il offre une idée inadmissible. Platon a montré que le corps et la matière ne sont pas l'œuvre de Dieu ; seule l'âme est sa création. Que dire du déluge, de l'arche de Noé, de la colombe ? Non moins absurde est la tour de Babel. Le récit de la destruction de Sodome et de Gomorrhe le choque. Celui des relations incestueuses de Lot et de ses deux filles est de la dernière immoralité.

Toute l'histoire des patriarches d'ailleurs fourmille de puérilités, par exemple les femmes et les servantes d'Abraham, de Jacob, l'histoire de Joseph et de ses frères [1].

Ce qui est insupportable, c'est que les chrétiens s'avisent d'allégoriser ces pauvretés. Elles ne méritent pas cet honneur. Celse se demande comment les plus intelligents des chrétiens peuvent donner dans ce travers. Il exprime le même sentiment qui dictait à Porphyre l'un de ses plus vifs griefs contre Origène. Le disciple de Plotin ne pardonnait pas à celui-ci de tenter de rendre acceptables les inventions dignes de mépris d'un Moïse en y découvrant, à l'aide de l'allégorie, des sens profonds et philosophiques.

Celse ne pousse pas plus loin sa critique de l'Ancien Testament. Il préfère y relever certaines idées qui lui paraissent le comble de l'absurde. Il y en a une en particulier qui dénote une outrecuidance inouïe chez les Juifs et chez les chrétiens. Ils se figurent qu'ils sont le centre de l'Univers. Dieu aurait eu pour eux une prédilection particulière. Il aurait voulu être en relations étroites avec eux. C'est pour cela qu'il leur a envoyé des hérauts. Ce sont les prophètes. Il leur a même envoyé son fils. Il aurait créé le monde pour eux. Les astres aussi bien que les animaux n'existeraient que pour eux. Son fils serai venu ou viendrait pour anéantir les méchants et sauver ses amis, ses élus. Voilà une prétention qui paraît à Celse aussi exorbitante que le serait celle de fourmis ou de vers de terre qui se croiraient le centre du monde.

Juifs et chrétiens soutiennent que les animaux ont été expressément créés pour l'usage de l'homme. Ne pourrait-on pas, dit Celse, soutenir tout aussi bien que les hommes ont été créés pour servir de pâture aux bêtes ? N'était-ce pas le cas lorsque l'homme était encore nu, sans armes et faible ? D'ailleurs n'y a-t-il pas certains animaux qui sont plus près de Dieu que les hommes ? On demande bien aux oiseaux le secret de l'avenir. Toute la science

1. Voir VI, 49, pour sa critique de la création en six jours, et VI, 60, 61 sur la création de la lumière.

des augures repose sur l'idée de l'inspiration prophétique de certains oiseaux.

Ce qui paraît encore absurde au philosophe Celse, c'est l'idée judéo-chrétienne de l'origine du mal. Supposer que le Cosmos soit sorti parfait des mains du Créateur, et qu'ensuite le mal s'y soit introduit, c'est supposer que Dieu a été un mauvais architecte. Son œuvre s'est gâtée ; il a été obligé de la corriger. En effet, Juifs et chrétiens prétendent que le mal s'est tellement répandu parmi les hommes qu'il a fallu les exterminer par le déluge. Celse se contente d'opposer ses vues aux doctrines bibliques. Au commun des mortels il suffit de dire que Dieu n'est pas l'auteur du mal et des maux. Le mal est inhérent à la matière. Le philosophe, sans essayer d'expliquer à fond le problème, constate que depuis l'origine la somme des biens et des maux n'a pas varié. Il est porté à croire qu'ils contribuent également à l'équilibre du Tout. Tels maux qui nous sont très sensibles sont probablement nécessaires à l'harmonie de l'ensemble. La théorie stoïcienne des cycles cosmiques, de l'extinction des mondes après conflagration et de leur renaissance pour une nouvelle période identique à la première, est en définitive la meilleure explication.

Enfin ce que le platonicien Celse ne peut souffrir, ce sont les anthropomorphismes de l'Ancien Testament. On représente Dieu avec des bras et des mains ; on parle de sa colère, de sa vengeance. C'est un langage inadmissible lorsqu'on croit au Dieu de Platon.

E. Renan a rapproché cette critique de Celse de celle de Voltaire. Certes il a eu raison de faire ce rapprochement. Il est cependant regrettable qu'il n'ait pas marqué d'un trait la différence entre Celse et Voltaire. Tous deux accablent les Écritures, mais pour des raisons différentes. Voltaire juge la Bible avec sa raison émancipée d'homme du XVIII^e^ siècle. Copernic et Newton lui ont appris que l'Univers est un admirable mécanisme qui obéit à des lois immuables. A chaque page du vieux livre judéo-chrétien, il constate que ces lois sont méconnues, violées.

Son rationalisme se cabre et déclare irrationnel le livre tout entier, à part quelques belles sentences de Jésus. C'est un recueil de superstitions quelquefois immorales et odieuses. Celse juge ce même livre en platonicien de son temps. Il a beaucoup médité le Timée et la physique stoïcienne. Pour lui le Cosmos est une sorte de gigantesque organisme vivant dont toutes les parties fonctionnent avec harmonie. Il est probable qu'il a toujours existé, et Celse pense comme presque tous les philosophes qu'il est éternel. Platon lui a inculqué une certaine idée de Dieu qui n'est guère compatible avec une religion populaire. A moitié par sagesse pratique, et un peu par un reste de croyance, il s'accommode des cultes en honneur. Ce qu'il ne peut souffrir, ce sont les puérilités des livres juifs et chrétiens. En se plaçant même au point de vue d'une religion populaire, le Dieu qu'ils disent descendu sur la terre est sans prestige, indigne des hommages qu'ils lui rendent. Comme Voltaire, il est trop philosophe de son temps pour comprendre les récits bibliques et y retrouver une âme de vérité [1].

Celse se livrait ensuite de nouveau à une série de critiques générales à l'adresse des Juifs et des chrétiens. Aux premiers, il reprochait de ne pas croire que le Soleil, la Lune, les astres étaient des dieux, de s'imaginer que les corps ressusciteraient, ce qui était le comble de l'absurdité, enfin de se croire supérieurs aux autres peuples. Au moins les Juifs restaient fidèles à leurs lois et à leur religion nationale. Ce devrait être pour tous la règle. Mais les chrétiens, issus du judaïsme, l'avaient abandonné. Encore une fois, ils avaient sur Dieu les idées les plus indignes de la divinité. Au surplus, ils ne s'accordaient pas sur ce point [2].

Dans une troisième partie, Celse s'en prenait exclusi-

1. Pour Voltaire, voir le Dict. philos., *passim*; Examen de Lord Bolingbroke; un Caloyer et un homme de bien, etc.

2. Celse connaît certaines écoles gnostiques; sur Marcion il était bien renseigné. Voir *C. Celsum*, V, 61-65. Les gnostiques font encore partie de l'Église d'après Celse.

vement aux chrétiens. C'est la partie proprement polémique de son livre. L'avocat se substitue au philosophe. La thèse que soutient Celse maintenant, est que les doctrines les plus caractéristiques du christianisme n'ont rien d'original. Elles ont été empruntées. C'est notamment à Platon que les chrétiens sont redevables de leurs meilleures idées. Naturellement ils ne les ont pas comprises ; ils les ont dénaturées, travesties. Ainsi d'après l'Évangile Jésus déclamait contre les riches. Il n'a fait que répéter le mot de Platon qui disait qu'on ne peut être très bon et riche en même temps. Platon disait que le langage humain ne peut formuler le souverain bien. Les chrétiens ont pris prétexte de cette parole pour réclamer des gens qu'ils veulent convertir de croire les yeux fermés à ce qu'ils racontent, puisque l'objet de leur foi est enveloppé de mystère.

Aux Lois ils ont emprunté leurs préceptes d'humilité, de repentir, de pauvreté. C'est dans le Criton qu'ils ont trouvé la règle qui veut que l'on supporte l'injustice avec patience. A en croire Celse, les chrétiens ont vraiment mis Platon au pillage. Sur une dizaine de doctrines ou d'idées qu'ils auraient plagiées, il y en aurait sept qui lui appartiennent. On les reconnaît, si défigurées qu'elles soient. D'après Celse, certaines grandes doctrines chrétiennes dériveraient de plusieurs sources. L'idée du Royaume de Dieu provient de Platon, des Perses, des mystères de Mithra. Celle de Satan, adversaire de Dieu, tire manifestement son origine du mythe égyptien de Typhon et d'autres légendes. L'eschatologie chrétienne, absurde dans certains de ses traits, est également faite d'éléments adventices. La terre nouvelle dont parlent les chrétiens, est une réminiscence de cette « terre immaculée » que Platon, dans son Phédon, assigne aux âmes immortelles. Leur doctrine d'une résurrection n'est que la doctrine de la métempsychose mal comprise.

Il est curieux de constater que les chrétiens n'ont pas manqué de retourner la critique de Celse contre le paganisme. Déjà Justin Martyr rapprochait certaines croyances

chrétiennes des doctrines de la philosophie, et de cette ressemblance il tirait avec raison cette conclusion pratique que si l'on tolérait ces doctrines chez les philosophes, on devrait les tolérer chez les chrétiens aussi. Tatien soutenait que Moïse était plus ancien qu'Homère et que la sagesse chrétienne avait une plus haute antiquité que la sagesse païenne. Clément d'Alexandrie expliquait la ressemblance de certaines doctrines chrétiennes avec celles de la philosophie par des emprunts ou plagiats qu'auraient faits à Moïse les plus grands philosophes. Fort heureusement ce n'est pas la seule explication qu'il propose. Il fut mieux inspiré lorsqu'il voyait dans la philosophie de Socrate et de Platon une révélation accordée aux Grecs, comme la prophétie fut une révélation accordée à Israël.

Celse a poussé à fond sa réfutation du christianisme. Dans ce duel, il a usé de toutes les armes dont il disposait. Il a parfaitement discerné les points faibles de son adversaire. Pour les exposer et en profiter, il a manié tantôt l'ironie, tantôt la dialectique avec une rare dextérité. Son érudition précise, étendue et généralement sûre, lui a fourni une multitude d'arguments. C'est sans contredit l'un des plus rudes et habiles adversaires qu'ait connus la religion nouvelle. Brusquement, à la fin de son ouvrage, et en guise de conclusion, il propose aux chrétiens un traité de paix ! Il ne semble pas s'être douté que sa mordante critique avait dû les blesser au vif. Quel accueil feraient-ils à ses ouvertures ? Dans sa pensée elles étaient certainement très sérieuses. C'est que Celse compte d'abord sur son talent. Il est convaincu que sa réfutation est victorieuse. Il n'imagine pas qu'on y résiste. C'est la raison même qui a parlé. Puis ce n'est pas à la masse chrétienne qu'il s'adresse. Il n'a pour elle que dédain. Que lui importe ce qu'elle pense ! Il ne lui vient pas à l'esprit que l'opinion ou les sentiments du vulgaire chrétien comptent pour quoi que ce soit. Il n'a écrit que pour les hommes cultivés, éclairés, avertis. Celse n'ignore pas qu'il y en a parmi les chrétiens. C'est à eux, dit-il, qu'il offre la paix. Assurément il ne met pas beaucoup de grâce

dans ses offres. Le ton reste bourru, mais il est sincère. Voilà qui est très digne d'attention. Ce n'est pas une mince preuve de la clairvoyance de Celse. Alors que même un siècle plus tard, les hommes d'état, les Dèce, les Dioclétien, les Galère auront encore l'illusion de pouvoir extirper le christianisme, le philosophe estime qu'il y a mieux à faire. A-t-il cru que les chrétiens étaient trop nombreux et trop forts pour qu'on en vînt à bout? L'entreprise lui paraissait-elle risquée, chimérique? Ce n'est guère probable. Au temps de Marc Aurèle on trouvait en haut lieu que les chrétiens étaient gênants, pouvaient troubler la paix romaine, mais personne ne les redoutait sérieusement. Celse paraît avoir obéi à un mobile tout différent. Il est à remarquer que s'il critique les livres des chrétiens et leurs doctrines, il ne s'attaque pas à leurs mœurs. Cela semble indiquer qu'il se rendait compte de leur valeur morale. Il a pu comprendre l'utilité d'un pareil élément. La détresse du vieux monde grandissait chaque jour. Si ces chrétiens se réconciliaient avec l'Empire, quelle force n'apporteraient-ils pas à sa défense! Pour préserver cette civilisation antique qui était si chère à Celse, rien ne devait être négligé. A lire les dernières lignes de son livre, on est porté à croire que telle a bien été l'idée qui l'a poussé à offrir aux chrétiens un véritable traité de paix.

Naturellement ce traité ne pouvait se conclure qu'à de certaines conditions. Quelles sont-elles? Les chrétiens, dit Celse, devront admettre le culte des images des dieux. Pourquoi le rejetteraient-ils? Ils se vantent d'avoir été créés à l'image de Dieu. Pour comprendre que Celse ait posé cette condition aux chrétiens, il faut se souvenir qu'au IIe siècle les images ou idoles comptaient des défenseurs convaincus parmi les lettrés et les philosophes [1]. Que les chrétiens, déclare ensuite Celse, ne repoussent pas le culte de divinités païennes sous prétexte qu'elles sont

1. Voir Ch. Clerc, *les Théories relatives au culte des images chez les auteurs grecs*, 1916, le chapitre intitulé : les défenseurs des images, p. 171.

des démons. Qu'est-ce qu'un démon? Simplement une divinité subalterne [1]. Le paganisme éclairé proclame qu'il y a un Dieu suprême et, à côté de lui, et subordonnées à lui, des divinités inférieures qui remplissent toutes les fonctions dont il convient que Dieu se décharge. En effet, depuis le *Timée* de Platon, c'est la doctrine reçue des païens instruits. On ne doit donc pas opposer les démons au Dieu suprême. Ils sont ses ministres. Au surplus, les chrétiens n'admettent-ils pas aussi dans la personne du Fils de Dieu une divinité subalterne? Puis que les chrétiens n'allèguent pas pour s'abstenir des sacrifices, qu'on les offre à des démons, et qu'ils doivent se garder de tout contact avec les démons. Si les démons remplissent les fonctions de divinités subalternes, et sont sur cette terre en quelque sorte les vicaires du Dieu suprême, comment échapperait-on à leur contact? Ils sont partout; le Cosmos en est plein. D'ailleurs les preuves du pouvoir de ces divinités ne manquent pas. On leur doit des guérisons. Leurs oracles ont maintes fois procuré le salut aux états et aux particuliers. A l'occasion ils se vengent de leurs détracteurs. Les chrétiens en savent quelque chose, puisque de leur propre aveu, ce sont les démons qui suscitent les persécutions dont ils se plaignent. On leur doit de la reconnaissance, et à ce titre on devrait les honorer d'un culte. Bien entendu, il ne faut pas dépasser la mesure, ni tomber dans la superstition. Le culte qu'on leur offre ne doit jamais nuire à celui du Dieu suprême, ni en diminuer l'éclat. Vers lui en fin de compte doit tendre l'âme tout entière; ni jour, ni nuit, ni en public ni en particulier, on ne doit lui faire défaut. Dans le culte qu'on lui rend, il ne faut rien faire de déshonnête. Mieux vaudrait subir toutes les tortures, tous les genres de mort, plutôt que de dire ou de penser quoi que ce soit d'impie à son sujet. La dernière condition que Celse exige des chrétiens, c'est qu'ils ne refusent pas aux empereurs le culte qui leur est dû.

1. Dans le langage des philosophes, le mot δαίμων n'a pas le sens que lui prêtent les chrétiens dès le IIe siècle.

Ce n'est pas sans investiture divine qu'ils exercent leur pouvoir. Qu'adviendrait-il si on les abandonnait à eux-mêmes? Le monde serait bientôt envahi par les barbares. Il ne serait plus question du culte chrétien ; on ne parlerait plus avec admiration parmi les hommes de la vraie sagesse. Le devoir est donc de prêter main forte à l'Empereur, et s'il le faut, de servir dans ses armées et de combattre pour lui. Il faut accepter les charges de la patrie et aider ainsi au salut des lois et de la piété.

Ce qu'en somme Celse demandait aux chrétiens, c'était de défendre la civilisation et le régime qui gouvernait alors le monde gréco-romain. A ses yeux, c'était le devoir essentiel. Que les chrétiens ne le méconnaissent pas, ne s'y dérobent pas pour des raisons futiles et des scrupules mesquins. On ne leur demandait pas de renoncer à leurs croyances particulières si peu fondées, si absurdes même qu'elles fussent. Mais qu'ils ne les allèguent pas pour s'opposer, fût-ce par inertie, à l'ordre établi. Qu'ils cessent de vivre en marge de la loi (παρὰ νόμον). Qu'ils viennent au secours de l'Empire, c'est le dernier mot de Celse.

Quoi de plus raisonnable qu'une pareille proposition ! Comme l'auteur ne s'adressait qu'aux hommes les plus intelligents et les plus instruits parmi les chrétiens, il comptait sans doute qu'elle serait accueillie avec empressement. Quel n'eût pas été son étonnement de voir les chrétiens repousser ses offres de paix, presque sûrement à l'unanimité ! Plus d'un demi-siècle plus tard, le plus éminent des chrétiens de son temps, Origène lui-même, les écarte presque avec dédain. C'est à peine s'il les discute. Ce refus, Celse certainement ne l'aurait pas compris. Il y eût vu le comble de la folie. De fait rien de plus naturel. Même au troisième siècle, le christianisme était encore trop près de ses origines pour ne pas conserver l'impulsion initiale et l'inspiration des premiers jours. Celse ne voyait la religion nouvelle que du dehors ; il en ignorait l'âme profonde. Il ne pouvait se douter que les simples et limpides paroles de Jésus contresignées par tous ses actes, impliquaient une conception de la vie humaine, de son

caractère, de ses fins, qui jurait avec l'idée que s'en faisait le commun des hommes. En s'opposant à lui jusqu'à le faire mourir, les Saducéens et les Pharisiens obéissaient à un instinct très juste. L'évangile du sermon sur la montagne et des paraboles était incompatible avec le nationalisme juif. Il aurait fatalement frappé le judaïsme au cœur même. Pour les mêmes raisons, le christianisme des premiers jours devait se heurter à la civilisation antique, à l'Empire. Tôt ou tard on le comprendrait, et pour se défendre l'état impérial tenterait de le supprimer. Celse a été assez perspicace par moments pour discerner le caractère révolutionnaire du christianisme, si pacifiques que fussent les chrétiens. Quand ceux-ci s'écriaient qu'ils ne pouvaient servir « deux maîtres » c'est là, disait-il « la voix de la révolte » (στάσεως φωνή) [1]. Lorsque Tertullien, en 197, jetait son hautain défi à l'Empire et au monde entier, et opposait la société chrétienne à la société païenne, en réalité il exprimait le vrai sentiment des chrétiens de son temps. A ceux-ci le traité de paix qu'offrait Celse ne pouvait apparaître que comme une transaction qui entraînerait d'inacceptables compromissions. Leurs descendants du quatrième siècle penseront autrement. Ils entreront franchement dans la voie des accommodements avec le siècle. Le jour viendra où le christianisme sera le plus sûr garant de l'ordre existant. Il sera l'institution conservatrice par excellence.

Celse a été certainement l'un des hommes les plus remarquables de son temps. Il est bien de la famille des Numenius, des Plutarque, des Épictète et des Marc Aurèle, et cependant il a son caractère propre. Ce qui est au premier plan chez lui, c'est l'esprit critique. Celse est singulièrement pénétrant. Il discerne du premier coup d'œil dans les traditions et les documents du judaïsme et du christianisme les points faibles. Rien de ce qui devait

1. *C. Celsum*, VIII, 2. C'est le fait, dit-il, de gens qui mettent un mur entre eux et les autres hommes. Voir *ibidem* I, I : Dès les premières lignes Celse les accuse de former une ligue παρὰ τὰ νενομισμένα.

paraître inadmissible à un esprit nourri de philosophie antique ne lui échappe. En même temps sa clairvoyance l'a rendu attentif à la valeur morale de la nouvelle religion. A de certaines heures il a eu le sentiment de ce qu'elle avait de novateur et même de subversif de l'ordre établi. Personne dans l'antiquité n'a compris aussi bien le christianisme. Il en a saisi tout ce qu'un esprit pénétrant pouvait en comprendre du dehors, sans pénétrer au cœur même de la place. Origène l'a bien senti lorsqu'il persistait à voir en lui un sceptique, disciple d'Épicure. C'est ce qu'Ernest Renan a si admirablement mis en lumière dans le chapitre qu'il lui a consacré. La seule réserve qui doive être faite à ce portrait, c'est qu'il est incomplet.

En effet, Celse n'est pas seulement un esprit critique. Dans les dernières études qu'on lui a consacrées, on a insisté avec raison sur le caractère religieux de ses idées. Sur Dieu et la Providence, il est comme Plutarque disciple de Platon. Il va même plus loin que son maître ; il admet la présence et l'action très étendue des démons ou divinités subalternes ; il ne rejette pas les oracles ; il leur attribue même une inspiration divine. Aussi son scepticisme critique ne va pas au delà de certaines limites. Sans doute, il n'a pas pour les superstitions populaires les complaisances qu'avait Plutarque. C'est ce que l'on oublie beaucoup trop. Il expose sans pitié les supercheries des charlatans qui exploitent la crédulité populaire, la paresse intéressée des prophètes errants, des devins vagabonds. Il ne veut pas que l'on allégorise les fables et les légendes pour y découvrir des sens profonds. Il va même jusqu'à mettre ses lecteurs en garde contre l'abus des cultes offerts aux démons. On peut les pratiquer pourvu que ce ne soit pas au détriment de la piété qu'on doit au Dieu suprême. Certains critiques ont donc tort de nous dépeindre un Celse qui serait une sorte de Plutarque. Celse unit de façon fort originale l'esprit critique le plus aiguisé et un sentiment religieux très réel.

C'est que Celse, mieux peut-être que n'importe lequel de ses contemporains, a compris les enseignements du

passé. Les vagues successives de scepticisme critique qui depuis Pyrrhon en passant par Arcésilas et Carnéade, jusqu'à Aenésidème, Agrippa et Sextus Empiricus avaient ébranlé chez Celse comme chez d'autres aussi la confiance absolue, indiscutée dans la raison. Il ne pouvait avoir en la dialectique la foi que l'esprit grec avait en elle du temps de Platon et d'Aristote. Il sentait comme la plupart des philosophes du deuxième siècle qu'il fallait s'appuyer sur des autorités. Les doctrines religieuses étaient les plus solides. D'ailleurs son maître Platon n'avait-il pas enseigné toute une philosophie religieuse ? D'autre part, ce même scepticisme qui avait ébranlé sa confiance en la raison lui avait appris à ne pas être naïf. Avant d'admettre une idée, il fallait la discuter. Une telle disposition d'esprit devait le retenir sur la pente du mysticisme. Il n'a pas suivi le candide Plutarque jusqu'au bout.

On négligerait l'un des traits essentiels du caractère de Celse si l'on oubliait son loyalisme. Celse est attaché par toutes les fibres de sa nature au monde antique tel qu'il existait alors. Il en aime la langue, la littérature, les arts, la philosophie. Ses institutions, ses lois, ses coutumes, ses mœurs, son esprit lui plaisent. Il ne voit rien au-dessus de la civilisation gréco-romaine. Pour lui, le dernier des malheurs serait qu'elle disparût, ou même qu'elle subît une sérieuse transformation. Le gouvernement impérial avec sa puissante armature civile et militaire lui apparaît comme le gardien du monde. C'est ce qui l'a réconcilié, lui Grec, avec l'Empire. Regrette-t-il par moments l'antique cité d'Hellas, comme Tacite regrettait la République de Caton ? Ce n'est pas sûr. Il est tellement convaincu que l'Empire est la sauvegarde de tout ce qu'il y a de précieux dans la vie humaine, qu'il trouve parfaitement justifié le culte des Empereurs. C'est un hommage rendu à ceux qui sont les véritables dieux protecteurs du monde. Le sentiment du service qu'ils rendent doit faciliter le loyalisme. Si les chrétiens comprenaient bien leur devoir, ils viendraient en aide de toute leur force à l'Empire menacé.

Il n'est pas probable que le *Discours véritable* ait détaché des chrétiens de leur foi. Mais, bien composé, plein d'idées frappantes, d'un style mordant, il a pu retenir plus d'un esprit qu'attirait le christianisme. Il a pu lui faire sentir tout ce qu'il perdrait en devenant chrétien. Ce qui paraît probable, c'est que ce livre n'a pas été compris. Il dépassait à la fois les païens et les chrétiens. Aussi à plus d'un demi-siècle de distance, il conservait toute sa force et toute son actualité. Ambroise a eu bien raison de le considérer comme inquiétant. C'est ce qu'Origène n'a pas tardé à comprendre lorsqu'il s'est mis à l'étudier avec attention.

CHAPITRE XI

LE CONTRA CELSUM

Le contraste est complet entre le réquisitoire de Celse et la réfutation qu'en fait Origène. Autant le premier est vif, nerveux, succinct, autant celle-ci est abondante et verbeuse. Le Contra Celsum n'a pas moins de huit livres de soixante-dix à quatre-vingts chapitres chacun. Le texte grec nous en a été conservé. C'est la preuve de l'importance qu'on attachait à cette apologie du christianisme. Malgré les hérésies de l'auteur, on l'a jugée digne d'être lue. Saint Basile en a cité de larges extraits dans ses *Philocalia* [1].

Eusèbe nous apprend que c'est sous le règne de Philippe l'Arabe qu'Origène a composé le Contra Celsum. Il avait alors plus de soixante ans. C'était donc après l'an 245 [2]. A ce moment-là il avait déjà donné son commentaire sur les Romains [3]. Or ce commentaire est de 246. D'autre part, la persécution de Décius n'a pas encore éclaté. Origène n'y fait aucune allusion. Il a donc composé son Contra Celsum avant 249. Une ingénieuse interprétation d'un passage de ce livre permettrait d'en fixer la date à 248. Au moment où l'auteur écrit, il déclare que les chrétiens jouissent encore d'une paix profonde, mais qu'il y a

1. Pour l'histoire du texte du *Contra Celsum*, de sa conservation, etc., voir Harnack, sa *Gesch. der altchr. Litter.*, 1er vol., article Origène; Koetschau, *Introd.*, p. LVII-LXXIV.

2. *H. E.*, VI, 36, 2.

3. Voir *C. Cel.*, V, 47 et VIII, 65.

des raisons de croire que l'on est à la veille d'une nouvelle explosion de fanatisme. Il vient de se produire une conjuration contre le pouvoir impérial, et déjà la malveillance accuse les chrétiens d'en être complices. En 248 Philippe l'Arabe eut affaire à trois rivaux [1].

C'est à la requête d'Ambroise qu'Origène a écrit sa réfutation du *Discours véritable*. Le livre de Celse ne paraît pas avoir été connu parmi les chrétiens. Est-ce le hasard qui l'a fait tomber entre les mains d'Ambroise ? Toujours est-il qu'il l'a jugé dangereux. Il était urgent d'en dénoncer les erreurs. Nul n'était plus qualifié qu'Origène pour le faire.

Celui-ci fut loin tout d'abord de partager le sentiment de son ami. Un écrit de Celse l'épicurien pouvait-il avoir de l'importance ? Prenait-on au sérieux Épicure lui-même ? On n'imagine pas dans quel discrédit le philosophe que Lucrèce avait exalté comme le libérateur de l'esprit humain était tombé au IIe et au IIIe siècle. Un Maxime de Tyr n'en parle qu'avec dédain. Ses doctrines, dit-il, sont plus absurdes que n'importe quel mythe. Il ne mérite pas le titre de philosophe [2]. Ce mépris qu'inspiraient alors sceptiques et épicuriens est général. Origène ne se prive pas de l'exprimer. Il déclare les arguments de Celse sans valeur [3]. Il ne comprend pas qu'un chrétien puisse s'en émouvoir. N'y a-t-il pas des critiques et des accusations qu'il faut accueillir par le silence ? Jésus n'est-il pas resté muet devant ses juges ?

Il semble qu'Origène ait pensé tout d'abord qu'une réfutation sommaire du *Discours véritable* suffirait. Dans

1. Voir *C. Cels.*, III, 15 : Par la volonté de Dieu, la crainte qu'éprouvaient les chrétiens a cessé pendant une longue période. Cependant il est probable que cette sécurité va prendre fin, puisque nos calomniateurs voient dans le nombre des chrétiens la cause de la présente sédition. Voir Neumann, *Staat und Kirche*, I, 265 sq.

2. Voir les *Philosophumena* de Maxime de Tyr, notamment la 4e dissertation : Ἐπίκουρον δ' ἐξελῶ λόγου ; les λόγοι d'Épicure sont μύθων ἀτοπώτεροι.

3. *C. Cels.*, II, ch. 20 : τὰ ἐμοὶ φαινόμενα εὐτελῆ τοῦ Κέλσου ἐπιχειρήματα.

une première lecture rapide, il note quelques-unes des critiques de Celse, par exemple que le christianisme est d'origine barbare, que la foi des chrétiens est aveugle, qu'ils ne se recrutent que parmi les ignorants, qu'ils forment des associations illégales, que Moïse dont ils se réclament était plagiaire des philosophes, qu'il est absurde d'allégoriser les récits de l'Ancien Testament. De ces griefs dont Celse accablait les chrétiens, Origène dicte une sommaire réfutation. Elle se trouve dans les 27 premiers chapitres de son ouvrage. Arrivé à ce point, l'auteur s'est interrompu pour écrire sa préface [1].

C'est alors que brusquement l'auteur se décide à réfuter à fond et dans les détails le polémiste païen. Est-ce pour contenter son ami Ambroise? Ou bien est-ce parce qu'en relisant le *Discours véritable* il a senti que les arguments de Celse avaient plus de force qu'il ne l'avait cru et qu'il ne pouvait les négliger? Quel que soit le mobile auquel il a obéi, il nous a valu non seulement le monument qu'est le Contra Celsum, mais la transcription dans cet ouvrage de la plus grande partie de celui de Celse.

Comment Origène réfute-t-il le philosophe païen? Quels sont ses arguments essentiels? Le duel qu'il engage avec Celse offre un double intérêt. Il met aux prises deux esprits de premier ordre, et en même temps il révèle le malentendu fondamental qui, à leur insu, devait les empêcher de jamais s'entendre. En s'affrontant, l'homme du passé et l'homme de l'avenir mettent en plein relief l'irréconciliable opposition de la civilisation antique et du christianisme véritable.

Celse prétend que Jésus est d'extraction servile et infâme. Origène réplique que s'il en a été ainsi, il est d'autant plus remarquable que ce Jésus soit arrivé à une telle renommée. La naissance, la fortune, l'influence, la

1. C'est ce qu'il dit lui-même, préf. ch. 6. Au ch. 28 il répète deux fois que Celse introduit un Juif qu'il charge d'accabler Jésus. C'est qu'après avoir dicté la première phrase, il s'est interrompu, et à la reprise, comme il dictait, il ne s'est pas aperçu qu'il se répétait.

culture et l'éducation font les grandes réputations. Jésus n'avait rien de tout cela ; il n'avait même pas reçu l'instruction courante grecque. Cependant sa doctrine a déjà vaincu la religion juive comme celle des Grecs. Il a réussi non seulement à gagner partout des disciples qui pratiquent la règle de vie qu'il leur a laissée, mais qui n'hésitent pas à mourir pour lui être fidèles. Ces disciples ne se recrutent pas seulement parmi les ignorants, mais aussi parmi les gens cultivés. Aucune personnalité ne surpasse celle-là [1].

Or Platon nous apprend qu'il y a toujours harmonie entre l'âme et le corps. Un héros ne peut avoir un corps indigne de lui. Celui d'un très grand homme a quelque chose de particulier. Ce que la personnalité de Jésus avait de divin se retrouve dans sa chair même. Son corps était aussi divin. Dès lors la naissance servile qu'on lui suppose est pure fiction. Celse s'est laissé abuser. Au surplus, le prophète Ésaïe avait prédit sa naissance surnaturelle. Enfin aux Grecs qui douteraient encore qu'un enfant pût naître d'une vierge, Origène rappelle certains faits que personne ne contestait. Les premiers hommes ne sont-ils pas nés de la terre? Ils n'avaient ni père ni mère. Les naturalistes nous apprennent que certains êtres naissent sans le concours du mâle.

Celse ridiculisait le récit des mages. Origène y voit une preuve éclatante de la divinité de Jésus. Tout d'abord l'astre qu'observent les mages n'est pas un astre ordinaire. C'était une de ces comètes qui faisaient alors l'objet des spéculations de maint philosophe. Chaerémon le stoïcien avait écrit un livre à ce sujet, περὶ κομητῶν que connaissait Origène. Cet auteur soutenait que les comètes n'apparaissent pas seulement lorsque vont se produire de grands malheurs, mais parfois aussi à l'occasion d'heureux événements. Notre apologète s'empare de cette théorie. Quoi de plus naturel, s'écrie-t-il, qu'un astre de cette nature, une comète annonciatrice d'un grand événement,

1. Voir les chap, XXIX-XXXI; XXXII à la fin et XXXVII.

ait paru au moment de la naissance de celui qui devait accomplir une si grande révolution parmi les hommes!

Mais comment les mages ont-ils deviné ce qu'annonçait la comète? Voici l'explication. Les Grecs, dit Origène, la comprendront fort bien. Ils savent que l'atmosphère voisine de la terre est peuplée de divinités subalternes. On les appelle « démons ». Les mages sont en rapport avec eux; ils les évoquent; ils empruntent leur puissance pour accomplir certains actes. Notons que ce sont là des idées que les philosophes admettaient couramment. On les trouve toutes chez Plutarque. Or lorsque Jésus est né, les mages se sont aperçus qu'il y avait une grande perturbation parmi les démons. Ils comprirent qu' « une manifestation divine » plus puissante que les démons eux-mêmes venait de se produire. C'est ce que l'évangile de Luc appelle « l'armée céleste » qui loue Dieu. Ils aperçoivent la comète. Elle leur rappelle une antique prophétie, celle de Balaam, qui disait : un astre s'élèvera de Jacob, un homme surgira d'Israël. Ils ne doutent plus qu'il vient de naître un personnage plus puissant que les démons. Ils vont à sa recherche, ils le trouvent, ils lui font hommage d'offrandes symboliques.

Si étrange que cette explication nous paraisse, elle aurait paru fort satisfaisante à la plupart des philosophes de ce temps. Origène ne l'ignore pas. Aussi, bien loin d'être embarrassé par ce récit, il y insiste avec complaisance. N'est-il pas une éclatante réfutation de la critique de Celse, qui ne voyait dans la naissance de Jesus rien de digne d'un personnage divin?

Le récit du baptême de Jésus offrait à la critique de Celse une prise qui ne lui a pas échappé. Qu'est-ce que cette colombe qui représente le Saint-Esprit? Comment sait-on qu'elle s'est posée sur Jésus? Qui l'a vue? Qui a entendu la voix divine? Quels sont les témoins dignes de foi? Il est clair que c'est Jésus lui-même qui a raconté tout cela. Dans sa réplique Origène se montre fort ingénieux et avisé. Il sait comment on peut présenter ce récit de façon à le rendre acceptable à un intellectuel de son temps.

Il fait remarquer d'abord que ce récit n'a rien qui doive étonner un Juif. Il y en a bien d'autres chez les prophètes. Dans sa bouche cette critique ne porte pas. Mais même pour un Grec, s'il possède quelque connaissance de cette science de l'âme que cultivaient alors les stoïciens, ce récit n'a rien d'invraisemblable. On sait qu'une influence divine imprime certaines images sur notre pensée (τὸ ἡγεμονικόν) dans l'état de sommeil; pourquoi n'en ferait-elle pas autant à l'état de veille, quand ce serait pour le bien du sujet, ou de ceux qui l'apprendraient dans la suite? Il n'est pas nécessaire de supposer la matérialité du fait pourvu qu'on en admette la vision. Le fait est réel, mais n'est pas matériel. Pour la perception de ces sortes de phénomènes, certains hommes possèdent un sens spécial. La descente de l'Esprit sur Jésus est un fait d'ordre suprasensible que peuvent percevoir certains privilégiés doués de ce sens que d'autres n'ont pas. Il ne faut pas prendre tous les détails du récit au pied de la lettre. Les simples se figurent que les cieux se sont réellement ouverts. Ils bouleverseraient le monde et déchireraient ce vaste corps si organiquement lié dans toutes ses parties!

Rien de plus caractéristique des deux adversaires que leurs opinions au sujet des miracles de Jésus [1]. Renan considérait Celse « comme un homme instruit, de grand bon sens, qui a devancé sur plusieurs points les résultats de la critique moderne ». « Il s'était donné pour spécialité de rechercher les duperies auxquelles la pauvre humanité est sujette ». A ce point de vue, il aurait rejeté les miracles de Jésus au nom de la raison. Or, on l'a vu, il ne les nie pas; il les trouve vulgaires, indignes d'un Fils de Dieu. Les charlatans en font autant. C'est d'eux d'ailleurs que, pendant son séjour en Égypte, Jésus a appris sa thaumaturgie. Il lui a été facile ensuite d'éblouir les pêcheurs galiléens [2].

1. Origène expose et réfute la critique de Celse, une première fois dans I, 67 et 68. Il reprend le sujet plus à fond II, 48 à 54.

2. *C. Cels.*, I. 28. Dans un passage cité, I, 68, Celse soutient que même si les guérisons attribuées à Jésus, la multiplication des pains, les résur-

Dans sa réplique, Origène, pas plus que Celse, ne se place au point de vue rationaliste. Bien loin d'atténuer les miracles de Jésus, il s'efforce de démontrer qu'ils sont très supérieurs à ceux des goètes. Ainsi Celse trouve que trois résurrections des morts sont peu de chose pour un Fils de Dieu. Origène répond que s'il n'y en a que trois, c'est une preuve qu'elles n'ont pas été inventées. Un faussaire les aurait multipliées. La vérité, c'est que si Jésus n'a ressuscité que trois morts, c'est que conformément à une règle qu'il a toujours suivie, il n'a ressuscité que ceux qui étaient dignes de ce bienfait. La preuve décisive de la supériorité des miracles de Jésus, partant de leur réalité, c'est qu'ils ont été le moyen d'amener les âmes à Dieu. Ils sont créateurs de vie divine. « Qui donc pourrait raisonnablement prétendre que la vie supérieure, celle qui jour après jour fait reculer le domaine du mal et du péché, soit le résultat de la supercherie? » « Donc le miracle accompli par la puissance de Dieu n'a rien de commun avec le miracle fruit de l'art du goète ». D'ailleurs ce qui est vrai des miracles de Jésus l'est aussi de ceux d'un Moïse. L'œuvre que l'un et l'autre ont accomplie prouve le caractère divin de leurs miracles. « Jamais la fraude et la magie n'auraient pu créer un peuple qui non seulement s'élève au-dessus du culte des images et des faux dieux, mais qui monte jusqu'à Dieu, le principe incréé du Tout ». Les artifices des charlatans restent stériles ; les miracles de Jésus fondent le christianisme et créent une vie morale nouvelle. Voilà l'argument capital d'Origène.

L'obscurité des disciples, l'humilité de leur condition, leur ignorance d'hommes du peuple, excitaient la verve railleuse de Celse. Il les représentait comme des vagabonds, gens de rien, perdus de mœurs. Origène répliquait, non sans à propos, qu'à supposer que les apôtres

rections avaient été réellement accomplies, de tels miracles ne se distingueraient pas des tours de prestidigitation des goètes, notamment de ceux d'Égypte. Ces prodiges ne suffisent pas cependant pour qu'on traite les goètes de dieux.

eussent été tels que les dépeignait Celse, il était d'autant plus admirable que Jésus les eût transformés au point de devenir des modèles de vie supérieure. Qu'ils aient, malgré leur bassesse, propagé la doctrine de leur Maître comme ils l'avaient fait, n'était-ce pas la preuve qu'ils avaient reçu une force de persuasion plus qu'humaine ? Ce n'est pas d'après leur condition première qu'il faut les juger, c'est d'après leurs actes.

Les récits de la Passion paraissaient à Celse offrir une matière de choix à sa critique. Nulle part ailleurs elle n'a été plus mordante. L'occasion lui paraissait excellente pour découronner et flétrir le dieu des chrétiens. C'est avec une évidente satisfaction qu'il relève dans ces récits tous les traits qui lui semblent rabaisser l'idole, la dépouiller de son prestige, la réduire aux plus mesquines proportions. Après cette exécution, il se tourne vers les chrétiens, leur crie : voilà votre dieu ! Vraiment vous auriez pu mieux choisir. De son côté, Origène déploie dans la défense toutes les ressources de sa dialectique et de son ingéniosité. Jamais il n'a été plus subtil, ni plus habile à la riposte. Les récits de la Passion sont comme un champ clos où se mesurent les deux adversaires. C'est là que l'on peut le mieux apprécier leur valeur respective. Le duel est si ardent qu'il vaut la peine d'en marquer tous les coups [1].

D'après les évangiles, Jésus aurait prédit la trahison de Judas ainsi que sa mort et les outrages qui l'ont accompagnée. Pas plus que les philosophes de son temps, Celse ne songe à nier qu'il soit possible de prédire l'avenir. Tout le monde croyait aux oracles. Ce qu'il conteste, c'est que Jésus ait réellement prononcé les prédictions qu'on lui attribue. Elles ont été inventées après coup par les disciples. En effet, si Jésus avait réellement annoncé la trahison de Judas, se sentant découvert, le traître n'aurait pas consommé son crime. Si Jésus lui-même avait prévu son supplice, il se serait mis à l'abri. Autrement sa

1. Cette polémique absorbe la plus grande partie du IIe livre

conduite devient incompréhensible ; elle est d'un insensé. La vérité, c'est qu'il s'est laissé surprendre et par là a montré qu'il n'avait rien d'un dieu [1].

Origène fait tout d'abord remarquer que les récits de la Passion témoignent de la bonne foi et de la véracité des disciples. Ils n'ont rien caché, ni les défaillances des uns, ni la trahison d'un apôtre. Ils n'ont pas dissimulé les outrages dont Jésus a été accablé. Celse prétend qu'il n'a rien prévu. Cependant n'a-t-il pas prédit la destruction de Jérusalem ? S'il n'a pas fui la mort, ce n'est pas qu'il ne l'ait pas prévue, c'est qu'il n'a pas voulu s'y dérober. Il a fait comme Léonidas aux Thermopyles et Socrate dans sa prison. Cette première passe d'armes montre tout l'intérêt que l'un avait à dépouiller le dieu des chrétiens de la faculté de prévoir l'avenir, et celui qu'avait l'autre à la revendiquer pour son Christ.

Ce qui paraît inadmissible à Celse, c'est que si Jésus était un Fils de Dieu, il ait souffert. On ne conçoit pas un dieu outragé, livré à un supplice infamant. La réponse d'Origène lui aurait paru une pure échappatoire. Du moment que le Logos revêtait un corps humain, il fallait bien qu'il souffrît. Un corps né de femme devait nécessairement être susceptible des besoins et des maux inhérents au corps.

L'attitude même de Jésus, pendant le drame, paraît à Celse jurer avec le caractère que lui prêtent les chrétiens. Dans le jardin, il implore, il gémit ; la mort l'épouvante. Sur sa croix, il a soif, il saigne ; les paroles qu'il profère ne sont pas dignes d'un dieu.

Ces critiques ne laissent pas d'embarrasser Origène. Il accuse son adversaire tantôt d'avoir mal compris le récit évangélique, tantôt de rabaisser Jésus-Christ de parti pris. Finalement il se tire d'affaire en mettant les paroles ou les traits les plus gênants sur le compte de la nature humaine de Jésus-Christ. C'est l'homme, ce n'est pas le Logos qui parle et agit à ces moments-là.

1. Pour la discussion des prédictions de Jésus, voir ch. XIII à XX.

Celse insiste. Pilate condamne Jésus innocent, et il n'a pas été puni. Origène riposte que les vrais coupables, ce sont les Juifs. D'ailleurs le songe de la femme du procurateur prouve bien qu'il n'a pas été sans souffrir. Enfin Celse ignore-t-il que la Providence bien souvent diffère le châtiment des méchants ? Elle a ses raisons. Voilà une considération que Plutarque n'aurait pas désavouée. C'est exactement ce qu'il s'efforce d'établir dans son traité sur les lenteurs de la justice divine.

Mais Celse s'acharne. Le liquide qui jaillit des flancs de Jésus crucifié aurait dû être « l'ichor » des dieux. C'était du sang et de l'eau. Pour Origène, c'est justement le trait le plus merveilleux. De l'eau et du sang ! Il y voit des symboles divins.

Il est tout naturel que la Passion ait paru à Celse le point le plus vulnérable de l'histoire évangélique. Sa conception essentiellement grecque de la divinité ne pouvait souffrir l'idée de l'abaissement, des souffrances, de la mort d'un dieu. Pour lui, comme pour tout véritable hellène, un dieu c'était un héros, le plus fort, le plus beau de tous. Sa nature était d'être surhumain. L'humilité, la patience, la douceur, l'abnégation poussée jusqu'au sacrifice, ne pouvaient se concilier avec le caractère d'un dieu. C'étaient là des vertus qu'il ne goûtait pas; il méprisait la résignation chrétienne ; elle révoltait son sentiment d'homme antique.

Chose au premier abord inattendue, Origène n'est pas insensible au sentiment de son adversaire. De là peut-être son embarras. Lui aussi est un hellène. Dans le fond, il a quelque peine à prendre son parti des humiliations et des souffrances de Jésus. Quand il défendra sa résurrection, il se sentira plus à l'aise. C'est qu'Origène n'en est pas encore au point de voir dans l'abaissement du Christ, dans les outrages qu'il subit, dans son agonie sanglante, dans son supplice sur la croix, précisément son plus beau titre de gloire. L'idée de soutenir que la preuve la plus certaine de sa divinité, c'est justement l'ignominie de son supplice, ne lui vient pas une seule fois à l'esprit. La croix,

manifestation de la grandeur de Jésus-Christ comme le proclamera la piété du Moyen Age, est une conception qui lui est étrangère. Le ravissement de Pascal en présence de l'agonie du jardin des oliviers l'étonnerait sans l'émouvoir. Origène est encore trop pur grec pour partager cette sorte de mysticisme. De là sur ce point un certain flottement dans sa défense.

On l'a vu, ce qu'il y a d'intéressant chez Celse, c'est qu'avec lui l'esprit critique ne perd jamais ses droits. Cependant, comme tous les philosophes de son temps, il est religieux. Il est redevable à Platon de sa doctrine de Dieu, il admet les démons ou dieux subalternes, il croit aux oracles. Mais son esprit critique ne lui permet pas d'aller au delà de certaines limites. Jamais il ne verse dans la religiosité presque dévote d'un Maxime de Tyr, d'un Apulée, ou même d'un Plutarque. Cette retenue qui le tient éloigné aussi bien de la superstition que du rationalisme, ne se voit nulle part mieux que dans sa discussion de la résurrection de Jésus. Il commence par poser la question : « une personne vraiment morte est-elle jamais ressuscitée avec son corps même ? » Puis il soutient que la légende grecque contient beaucoup de récits de gens qui seraient descendus dans le Hadès et en seraient remontés. La résurrection de Jésus ne mérite pas plus de créance que ces fables. Ensuite le récit évangélique est plein d'invraisemblances. La dernière parole du crucifié, le tremblement de terre, les ténèbres sont autant de traits imaginés pour grossir l'effet du prodige. Ce qui paraît décisif à Celse, c'est que le ressuscité ne s'est pas montré à ses juges, à Pilate, au peuple ; il s'est laissé voir à une folle et à quelques comparses. Ce sont là évidemment des observations qui lui ont été suggérées par son sens critique. Cependant Celse ne parvient pas à croire que les disciples ont été de purs imposteurs. Il lui reste un doute. Quoiqu'il ne le dise pas clairement, l'hypothèse de la sincérité des disciples ne lui paraît pas devoir être absolument exclue. Il ne lui suffit même pas de supposer que les disciples ont eu en rêve la vision de leur maître res-

suscité ; ils ont eu ces représentations à l'état de veille. Il est vrai qu'il prétend que c'est un effet de leur volonté. Origène affirme qu'au fond Celse croit qu'après sa mort Jésus répandit en quelque sorte une représentation ou image de son corps crucifié. De sa part ce serait une espèce de concession qu'il aurait faite à la vérité.

Origène réfute tour à tour toutes ces critiques. Il n'y a aucune analogie entre les fables que rapporte Celse et la résurrection de Jésus. Il connaît un auteur grec qui déclare que les ténèbres et le tremblement de terre ont eu lieu au moment de la Passion. Si Jésus ne s'est pas montré en public après sa résurrection, c'est qu'il a obéi à un mobile que Celse n'a pas compris. Même de son vivant, Jésus se réservait de se laisser voir sous certaines formes, seulement à un petit nombre de ses disciples. Il ne s'est dévoilé sur la montagne de Transfiguration qu'à trois des siens. Pour voir le ressuscité, il fallait être digne du spectacle. Seuls quelques-uns méritaient, par leur état spirituel, de « contempler celui qui venait de vaincre et de dépouiller les principautés et les puissances ». Ce qui explique les apparitions du ressuscité, leur caractère particulier, et les apparentes difficultés qu'elles offrent, c'est qu'à ce moment-là le ressuscité n'est plus ce qu'il a été, et n'est pas encore ce qu'il sera. Il est lui-même intermédiaire entre le corps opaque et matériel et l'âme entièrement dépouillée de ce corps. Qu'on ne s'imagine pas que c'est là une conception originale, inventée par notre théologien. C'est exactement de cette façon que l'on se représentait les divinités subalternes ou démons [1].

Celse s'est certainement proposé de ramener Jésus à ses vraies proportions. Les chrétiens l'ont surfait. Ils lui ont prêté un prestige qu'il n'a jamais eu, attribué des miracles qui n'étaient que des tours de charlatan ; ils ont poussé l'aberration jusqu'à croire qu'il était ressuscité des morts. La vérité, c'est qu'il n'avait rien d'un dieu. Les chrétiens auraient pu mieux choisir. Naturellement Ori-

1. Voir par exemple Maxime de Tyr, IX, 5 et 6.

gène conteste toutes ces affirmations ; il prend le contre-pied de Celse; alors que celui-ci dénigre systématiquement son Christ, il l'exalte et le glorifie.

Quelle que soit la valeur ou la faiblesse des arguments que font valoir le philosophe et le chrétien, il est certain qu'ils n'auraient jamais pu s'accorder. C'est qu'au fond ils voient Jésus sous un angle totalement différent. Celse, il faut bien le reconnaître, ne le considère que du dehors. Il n'a aucun sentiment de l'originalité des paroles de Jésus, de sa conception particulière de la vie humaine, de la beauté morale de son caractère, de la séduction de sa personnalité. Ce Jésus n'a pas l'éclat, la grandeur, le prestige surhumain qu'un Grec exige toujours d'une divinité ou même d'un demi-dieu. Cela suffit à Celse pour l'écarter. Origène, lui, est extrêmement frappé par les effets de la prédication de l'Évangile Il la voit transformer des hommes, élever le niveau de leur moralité, éveiller des sentiments de pureté et de fraternité que ne connaissait guère le monde antique, susciter des héroïsmes que personne ne pouvait nier Lui-même évidemment sentait toute la douceur des relations sociales que créait alors le christianisme. Quelle preuve de la grandeur morale et de la puissance spirituelle du Christ ! Au surplus, il laisse partout entrevoir qu'il avait été conquis par la personnalité de Jésus, et qu'un lien intime l'unissait à lui. Dès lors, quelle importance pouvait-il attribuer à la critique de Celse? La conviction que l'adversaire n'avait pas compris son Christ émoussait d'avance les traits les plus acérés et même les plus justes de l'auteur du *Discours véritable*.

Renan a eu raison de rapprocher Celse de Voltaire. Si leur critique des récits évangéliques n'est pas dictée par les mêmes raisons, ni par la même philosophie, elle n'en a pas moins le même caractère. Certes, malgré l'aversion que lui inspiraient le christianisme traditionnel et l'Église, Voltaire a su en distinguer Jésus et son évangile. Qu'on se souvienne de ses premières lettres d'Angleterre sur les Quakers. Mais lui aussi n'a vu Jésus que du dehors. Il admire bien certaines de ses sentences, mais sa person-

nalité ne lui est pas sympathique et il n'en sent pas la beauté particulière. C'est justement par une compréhension plus vraie de Jésus intime, de la nature de son œuvre, du rêve qu'il a poursuivi, que Renan l'emporte sur Celse comme sur Voltaire. Cette admiration, plus vraiment intelligente, qu'il a toujours professée pour le fondateur du christianisme, n'est pas, comme on l'a parfois insinué, un dernier reste de la piété de son enfance. Celle-ci a-t-elle jamais été bien profonde ? Cette intelligence de la personnalité de Jésus, Renan la doit à son sens d'historien. Elle prouve que pour bien comprendre le passé, la connaissance exacte des détails ne suffit pas à elle seule ; il faut y ajouter une part de divination ou d'imagination évocatrice. Faculté que ne possédaient ni Celse ni Voltaire.

Dans la deuxième partie de son livre, Celse s'efforçait d'ébranler ce qu'il considérait comme les doctrines fondamentales et du judaïsme et du christianisme. Ainsi il ne pouvait admettre que Dieu, ou même un fils de Dieu descendît sur la terre, et se mêlât aux hommes, fût-ce pour leur salut. Pourquoi ? nous l'avons dit, parce qu'il était essentiellement platonicien. Il ne l'était pas à la façon de Numénius ou de Plutarque qui associaient à leur platonisme une forte tendance religieuse, et s'il était trop platonicien pour ne pas être religieux, il l'était avec une extrême modération. Le Dieu que Platon lui avait révélé restait essentiellement abstrait. Il n'avait plus rien d'anthropomorphique. Il répugnait à Celse non seulement de lui supposer des sentiments et des passions humaines, mais même de le mettre en contact avec les hommes et le monde visible. Ce serait le diminuer. Voilà pourquoi toutes les raisons que l'on pourrait alléguer pour le faire descendre sur terre lui paraissent inadmissibles. Serait-ce pour se faire connaître des hommes ? Dieu serait-il comme un parvenu qui recherche la notoriété ? Serait-ce, comme le disaient les chrétiens, pour redresser les hommes ? Qu'avait-il besoin de descendre pour le faire ? Si vraiment cette démarche était nécessaire, pourquoi avait-il tant attendu pour la faire ?

Origène est aussi platonicien. Mais il est en même temps chrétien. Dieu n'est pas une simple abstraction pour lui. Il est vivant. C'est une personne. Aussi Origène s'attache bien plus que Celse à la doctrine platonicienne de la providence. Il est extrêmement sensible aux éléments positifs de la conception de son maître. Il n'a qu'à les rappeler pour répondre à Celse. C'est pour des raisons morales que Dieu entreprend de redresser les hommes, et qu'à cet effet il envoie le fils de Dieu. S'il a tardé à le faire, c'est encore pour des raisons de cette nature. Celles-ci exigeaient que la descente du fils de Dieu eût lieu à tel moment. Origène répugne autant que Celse à supposer un contact entre Dieu et le monde visible. Mais pour agir sur ce monde et y exercer sa providence éducatrice, il n'est pas nécessaire que Dieu se déplace. Il agit à distance par sa puissance divine. Au surplus, ce n'est pas Dieu lui-même qui descend parmi les hommes, c'est le Logos, c'est le fils de Dieu.

On se souvient que Celse, non seulement critiquait sans merci les récits de l'Ancien Testament, mais qu'il défendait aux chrétiens de les allégoriser. Ici la riposte était facile. Il suffit à Origène de faire remarquer que les philosophes stoïciens ainsi que les commentateurs des vieux livres avaient allégorisé les fables, les légendes et les mythes de l'antiquité longtemps avant que Juifs et chrétiens se fussent avisés d'interpréter les récits bibliques d'après la méthode allégorique. Ce qui était permis aux uns devait l'être aux autres. Il est probable que Celse se serait prononcé contre toute allégorisation des mythes. Il n'a aucune tendresse secrète pour les religions populaires. Mais la plupart des philosophes du temps d'Origène lui auraient donné tort. Ils avaient pour les religions, qu'au fond Celse méprisait, de trop vives sympathies pour désirer leur disparition. Seule la méthode allégorique pouvait les sauver en les conciliant avec la philosophie.

Sur le problème du mal, il est probable que les philosophes de son temps, un Numénius, un Maxime, un

Plutarque, auraient aussi incliné à donner raison plutôt à Origène qu'à Celse. Les vues de l'auteur du *Discours véritable* sur ce point n'auraient pas déplu aux sceptiques et aux épicuriens. Elles ont sûrement contribué à confirmer Origène dans l'idée que Celse était disciple d'Épicure. Comment les réfute-t-il ? D'abord, dit-il, il n'est pas vrai que la somme des maux et des iniquités n'ait pas varié, comme Celse le prétend. Il mentionne des faits qui lui paraissent prouver le contraire. Puis la doctrine de Celse ne s'accorde pas avec celle de Platon. Tout le système du grand philosophe suppose possible l'amélioration par l'éducation. Enfin comment Celse ne voit-il pas qu'en soutenant que le mal est nécessaire à l'équilibre du monde, il le justifie, l'excuse, et en favorise la perpétuité ?

Lorsqu'enfin Celse accuse Juifs et chrétiens d'outrecuidance parce qu'ils croient qu'ils sont l'objet de la sollicitude particulière de Dieu, et par exemple que les animaux n'existent qu'en vue des hommes, il suffit à Origène pour répondre à son critique de lui opposer encore une fois des raisons purement philosophiques. Les philosophes de son temps ne l'auraient pas désavoué. Celse, dit-il, oublie la grande idée stoïcienne que dans le Cosmos les êtres doués de raison doivent avoir la primauté, et que tout le reste leur est subordonné. Il faut être épicurien pour ne pas l'admettre. La Providence n'a d'autre but que de faire l'éducation de notre faculté maîtresse. Si l'homme est obligé de travailler pour vivre alors que tant d'animaux sont dispensés du travail, ce n'est pas, comme le prétend Celse, une marque d'infériorité. Le labeur auquel il est astreint est nécessaire à son perfectionnement. Manifestement les animaux, y compris les bêtes sauvages, existent pour la même raison, et dans ce sens servent à l'homme. Pour démontrer sa thèse que les animaux n'existent pas pour l'homme, Celse avait comparé fort ingénieusement les fourmilières aux cités humaines. Origène n'a pas de peine à montrer que les ressemblances sont plus apparentes que réelles.

En somme, à toutes les critiques de Celse notre auteur oppose des raisons d'ordre moral. Ces raisons, le philosophe païen évidemment n'y a pas songé. Il est probable qu'elles ne l'auraient pas frappé. Ce sont des raisons comme on en lit à chaque page de Plutarque. Jamais Celse ne les invoque. C'est là un trait qu'il ne faut pas négliger. Il indique que si Celse n'est pas sceptique et irréligieux comme Lucien, il ne donne pas cependant franchement dans les tendances mystiques du temps qui entraînaient alors tant de philosophes.

Dans sa troisième partie, Celse s'en prenait aux seuls chrétiens. On a vu qu'il soutenait qu'ils avaient emprunté leurs doctrines particulières à Platon, aux stoïciens, à la Perse, à l'Égypte. Ce que le christianisme a de plus caractéristique n'est même pas original.

Du jour où des hommes qui avaient quelque connaissance de la philosophie grecque sont devenus chrétiens, ils ont de suite remarqué que la philosophie et la religion nouvelle avaient certainement des doctrines sinon communes, du moins analogues. De ce fait, les apologètes chrétiens donnaient une explication fort simpliste. Puisque Moïse, précurseur du christianisme et chrétien par anticipation, était plus ancien que les plus anciens écrivains grecs, qu'Homère lui-même, il leur paraissait évident que les philosophes grecs avaient emprunté à Moïse et aux prophètes les doctrines qu'ils avaient en commun avec les chrétiens. Ils avaient pillé les Écritures. Cette accusation, Celse la renvoie aux chrétiens. Il n'affirme pas que Moïse et les prophètes ont été plagiaires des philosophes. Ce serait risqué. Mais puisque les chrétiens sont postérieurs à Platon, aux stoïciens, aux Égyptiens, aux Perses, il lui est loisible de soutenir que les chrétiens sont redevables de leurs doctrines à leurs prédécesseurs.

Comment Origène répond-il à Celse ? Il ne dédaigne pas entièrement l'explication des apologètes. Moïse et les prophètes sont plus anciens que Platon. Ils n'ont pu exploiter ses écrits. Il est vrai que les disciples de Jésus sont

venus après Platon, mais est-il vraisemblable que Paul le fabricant de tentes, Pierre le pêcheur, Jean qui abandonne ses filets pour suivre Jésus, aient lu Platon [1] ? Mais cette raison ne suffit pas à Origène ; il n'y insiste guère. Il voit beaucoup mieux la force de la critique de Celse. C'est déjà une sérieuse difficulté que l'on trouve chez Platon et les philosophes les mêmes doctrines que chez les chrétiens. La difficulté s'accroît encore du fait que ces doctrines communes, Platon et les philosophes les expriment dans un langage plus savant et plus séduisant que le langage chrétien. C'est une supériorité au moins apparente.

Il fallait être Origène pour ne pas être embarrassé. D'abord il prend soin de déclarer à plusieurs reprises et de façon catégorique qu'il n'entend pas dénigrer Platon. Il reconnaît qu'il lui est arrivé de formuler les mêmes idées que les chrétiens et de les exprimer en un langage plus séduisant [2]. Il n'en est pas moins vrai que les prophètes, Jésus, les apôtres, conservent leur supériorité sur Platon et les philosophes. Pourquoi expriment-ils les mêmes vérités dans un langage plus simple, plus populaire, si l'on veut plus banal? Précisément pour se faire comprendre du grand nombre, et gagner la masse. D'ailleurs n'est-ce pas ce qu'a fait un Épictète? N'y a-t-il pas des gens qui trouvent la lecture de ses Entretiens plus profitable que celle des écrits de Platon? Le grand philosophe n'a été utile qu'à un petit nombre de gens. Puis les paroles des prophètes et des apôtres ont une force de persuasion que n'ont jamais eue celles des philosophes. L'apôtre Paul disait avec raison que les paroles n'ont aucune vertu par elles-mêmes; elles sont puissantes dans la mesure où elles sont divinement inspirées. C'est le caractère propre des paroles des prophètes, des apôtres, comme de celles de Jésus-Christ. La preuve, c'est que ces paroles ne cessent de convertir et de transformer les âmes. Si les mêmes doctrines acquièrent une telle supé-

1. *C. Celsum*, VI, ch. 7.
2. *Ibidem.*, VI, ch. 2 et 5; VII, 49; VII, 59 à 61.

riorité lorsqu'elles revêtent la forme chrétienne, qu'importe qu'on les trouve chez Platon et chez les stoïciens? Ce n'est pas à eux évidemment que les chrétiens les ont empruntées. La thèse de Celse s'écroule. Satisfait de ce résultat, pour l'instant Origène ne cherche pas à expliquer comment il se fait que Platon et certains philosophes ont émis des idées qu'un chrétien ne peut pas désavouer.

En même temps que cette réplique si caractéristique de notre théologien, on trouve dans les livres VI et VII de son ouvrage une polémique destinée à répondre en détail aux critiques de Celse. Origène, est-il besoin de le dire, y déploie une merveilleuse ingéniosité. Il a réponse à tout. Le plus souvent il a mieux que des arguments à opposer à Celse; il a des faits. Ainsi il fait remarquer que bon nombre des critiques du philosophe portent à faux parce qu'elles s'appliquent aux gnostiques, à Marcion, aux Ophites, aux disciples de Simon ou de Dosithée; elles ne regardent pas les chrétiens. Du temps d'Origène c'était vrai. Mais au deuxième siècle il était bien permis de considérer les gnostiques comme des chrétiens. Pour la plupart ils faisaient partie de l'Église. Ce n'est guère que vers la fin du siècle qu'ils s'en séparent et commencent à constituer une religion syncrétiste qui n'est plus le christianisme. La confusion qu'Origène reproche à Celse prouve précisément que les gnostiques, pour la plupart, si mal vus qu'ils fussent, passaient pour des chrétiens. Dans cette partie de son discours, Celse criblait de ses critiques l'Ancien Testament, Moïse et les prophètes. Origène le plus souvent en émousse la pointe en allégorisant les passages incriminés. Parfois il se contente de renvoyer le lecteur à ses commentaires. Dans son ardeur de polémiste, Celse ne paraît pas avoir évité les répétitions dans cette partie de son livre. A maintes reprises, il s'acharne à des critiques qu'il avait déjà faites. Ainsi il ne se lasse pas de répéter que si le Dieu des chrétiens s'était vraiment proposé de sauver ses amis, il a bien tardé à réaliser ses intentions, et quand enfin il s'y est décidé, c'est en Galilée, dans un coin perdu, qu'il

a envoyé l'artisan de ce salut. Invariablement Origène répond que Dieu avait des raisons supérieures pour différer l'accomplissement de ses desseins, que d'ailleurs il n'avait pas négligé les hommes de bien, et qu'il convenait d'envoyer son Fils parmi les Juifs, parce que ceux-ci connaissaient le vrai Dieu, et par leurs prophètes avaient été préparés à recevoir le Sauveur [1].

Les prophéties que les chrétiens mettaient sans cesse en avant causaient à Celse une véritable irritation. Dans cette partie, il répète une fois de plus que les oracles de Delphes, de Dodone, d'Ammon, valaient bien les oracles juifs ou chrétiens. Origène s'empresse de faire remarquer qu'il serait facile de trouver dans les écrits d'Aristote, sans parler de ceux d'Épicure, la preuve que plus d'un Grec répudiait la Pythie. Du reste, ces oracles païens pouvaient bien avoir une origine divine. Mais la divinité qui les inspirait n'était certainement pas Dieu ; ce ne pouvait être qu'un démon impur. Il n'y avait qu'à rappeler la façon dont, d'après les Grecs eux-mêmes, la prêtresse de Delphes recevait les inspirations [2].

Une lecture attentive de toute cette partie du *Contra Celsum* laisse nettement l'impression que les deux adversaires étaient dignes l'un de l'autre. Tous deux possèdent une culture étendue et une érudition considérable. Ils manient la dialectique avec la même virtuosité. Ils sont également ingénieux dans la riposte. Tous deux excellent à tirer le meilleur parti de la cause qu'ils soutiennent. Celse a la supériorité de la forme. Son style est plus mordant et incisif. Origène est plus lourd et diffus.

Le parti pris d'hostilité est égal des deux côtés. Celse n'aime pas les chrétiens, et le fondateur de leur religion

1. *C. Celsum*, VI, 78. Passage à retenir, parce qu'ici Origène émet l'idée que le Logos agissait sur les âmes avant l'avènement de J.-C. Il aurait toujours « fait du bien à l'espèce humaine ». Ce bien n'a jamais eu lieu sans que le « divin Logos ait séjourné dans les âmes de ceux qui étaient aptes à recevoir les énergies du Logos ». Ce n'est pas souvent qu'Origène s'exprime ainsi.

2. *C. Celsum*, VII, 3.

ne lui inspire aucune sympathie. D'instinct l'homme antique qu'il est se méfie des hommes nouveaux. De son côté, Origène n'aime pas l'ancien monde. La philosophie elle-même ne lui est pas sympathique quoiqu'il sache fort bien ce qu'il lui doit. Platon seul trouve grâce à ses yeux. Il est et reste foncièrement chrétien. Les occasions de le constater ne manquent pas à qui étudie ses sentiments et sa pensée.

Quel accueil Origène a-t-il fait aux ouvertures de Celse? Est-il disposé à accepter le traité de paix qu'on offre aux chrétiens? Il est certain qu'il attachait une grande importance aux propositions de l'auteur du *Discours véritable*. Lui qui tout d'abord pensait qu'il suffirait pour réfuter Celse de quelques brèves observations, consacre aux conclusions du philosophe toute la fin de son septième livre et le huitième tout entier. C'est une copieuse réponse. Origène ne nous fait grâce d'aucun détail; il réfute en forme les moindres arguments de son adversaire; il épuise les raisons que l'on pouvait opposer aux principales thèses de Celse. C'est une discussion minutieuse et complète qui aboutit à une fin de non-recevoir catégorique. C'est le *non possumus* des chrétiens. Il ne l'accompagne même pas de l'expression d'un regret.

Au point de vue de l'histoire des relations de l'Empire et du christianisme, il importe de relever l'attitude d'Origène. Eh quoi, voilà le chrétien le plus instruit et le plus intelligent de son temps qui repousse la main qui lui est tendue, qui refuse de signer le traité de paix que déjà soixante ans auparavant on offrait aux chrétiens, et qui préfère la persécution, puisqu'il n'est pas question pour un chrétien de lutte violente! Remarquons qu'il y a tout lieu de croire qu'Origène exprime le sentiment presqu'unanime des chrétiens du III^e^ siècle. Leur résistance passive et sanglante sous Décius, Valérien et Dioclétien, le prouvera bien. L'historien des *Origines du christianisme* estimait que déjà du temps de Marc Aurèle le christianisme et l'Empire s'orientaient vers un accord. Ils étaient destinés à s'associer un jour. Certains textes,

comme les fragments de Méliton, semblent lui donner raison. Mais n'a-t-il pas trop interprété ces textes à la lumière des événements postérieurs? N'y a-t-il pas une sorte de parti-pris dans sa pensée? A ses yeux l'État et le christianisme ont une affinité naturelle et doivent finir par s'entendre. Il est d'autant plus important de bien comprendre l'attitude d'Origène et d'étudier les raisons qui l'ont décidé à rejeter tout accommodement avec le siècle.

Dans cette dernière partie du *Contra Celsum* on retrouve tous les défauts littéraires de l'auteur. Longueurs interminables, les plus minces détails traités avec la même ampleur que les principaux arguments, phrases embarrassées d'incidentes et surchargées, répétitions parfois presque dans les mêmes termes, absence complète de préoccupation littéraire, aucun souci d'alléger une lecture forcément fastidieuse, nul effort pour soutenir l'intérêt ou soulager le lecteur, bref il y a tout ce qu'il faut pour lasser l'attention. L'auteur sait toujours ce qu'il veut dire et exprime sa pensée avec clarté, mais comme il dicte, il improvise la forme et ne se donne pas la peine de l'amender et de la condenser. Il nous suffira de mettre en relief l'essentiel de sa pensée.

Celse estimait que la principale condition d'une réconciliation du christianisme avec l'Empire, c'était qu'il respectât le culte national. Comme la plupart des philosophes de son temps, il trouvait tout naturel de pratiquer la religion de tout le monde. Platon avait appris aux philosophes à distinguer nettement entre le Dieu suprême et les dieux subalternes ou simples démiurges. Ces divinités secondaires, on les appelait du temps de Celse des « démons ». La doctrine platonicienne offrait l'avantage, d'une part de formuler une conception de Dieu vraiment digne de la divinité elle-même, et d'autre part de s'accommoder des cultes traditionnels et populaires. Ceux-ci s'adressaient à ces démons qui inspiraient les oracles, qui présidaient aux principaux actes de la vie humaine, qui pouvaient être si bienfaisants ou si nuisibles. Ils étaient partout, mieux valait s'en faire des amis. Quel inconvé-

nient y avait-il à leur offrir des sacrifices, à honorer leurs temples, à célébrer leurs fêtes ? Seuls les disciples d'Épicure, ces négateurs athées, pouvaient songer à protester. Mais quel crédit avaient-ils alors ? C'est ainsi que le vrai sage pouvait se montrer tolérant pour les croyances reçues. S'il savait, comme les stoïciens et plus d'un platonicien, les interpréter en les allégorisant, la tolérance devenait encore plus facile. Évidemment de cette heureuse façon on évitait les heurts, et on ne paraissait pas faire bande à part.

Cette condition que Celse jugeait si acceptable, Origène la rejette sans hésitation. Quelles sont ses raisons ? D'abord il n'entend pas par « démons » la même espèce d'êtres divins que Celse. Il est dominé par le langage des évangiles. Dans ceux-ci le terme démon traduit un terme araméen qui signifie « esprit mauvais et impur ». Si donc les divinités auxquelles les païens offrent un culte sont des démons impurs, il ne peut être question de les adorer. Les chrétiens n'adorent que Dieu seul. Ils ne peuvent servir deux maîtres. Puis le culte qu'on leur propose ne mérite pas ce nom. Le vrai temple, ce n'est pas un édifice en pierres, c'est le corps humain. C'est ce qu'enseigne l'apôtre Paul. Le chrétien s'efforce de rendre ce temple digne de servir d'habitacle à Dieu, à son esprit. L'autel du chrétien, il est au fond de son être. C'est sa pensée, c'est son âme. Les dons qu'il offre, ce sont ses prières. S'agit-il des images saintes ? Le chrétien qui imite le Sauveur se transforme à son image et devient lui-même une image sainte. « Que l'on compare les autels que nous avons décrits avec les autels dont parle Celse, et les images gravées dans l'âme de ceux qui ont la vraie piété avec les images d'un Phidias, d'un Polyclite et de leurs pareils, on saura que les images païennes ne sont pas vivantes, et périssent avec le temps, tandis que les autres demeurent dans l'âme immortelle, tant que la raison divine habite en elle [1] ». En un mot, la religion chrétienne est tout intérieure dans son essence.

1. *C. Celsum*, VIII, 18 à la fin.

Ainsi pour deux raisons capitales, Origène repousse toute compromission avec le paganisme. De l'aveu des philosophes eux-mêmes, les cultes traditionnels et populaires s'adressent à des « démons ». Pour lui, comme pour tous les chrétiens, ce sont des êtres divins dont il ne nie pas l'existence, mais qui sont impurs et toujours nuisibles. Puis temples, autels, sacrifices et solennités, en un mot tout l'appareil du culte qu'on leur offre suppose une religion qui est tout extérieure et formaliste. Elle est étrangère à toute vraie religion. En admettre l'existence, y participer, fût-ce sans conviction, et par esprit d'accommodation, ce serait compromettre la vraie religion que Jésus-Christ venait enfin de révéler avec éclat à toute l'humanité.

Origène avait raison, il se rattachait aux prophètes qui avaient opposé la vraie piété au sacerdotalisme, à Jésus qui avait répudié le formalisme des scribes et des pharisiens, à l'apôtre Paul qui avait arraché par un violent effort la nouvelle religion à l'étreinte du légalisme judéo-chrétien. Tout accommodement avec le ritualisme, le formalisme, le sacerdotalisme des religions nationales et syncrétistes aurait compromis l'avenir du christianisme. Cette défaillance, Origène l'a évitée.

Ce qu'Origène ne voit pas ou n'avoue pas, c'est que rien ne pouvait être plus subversif que son intransigeance. En réalité, elle signifiait que l'ancienne et la nouvelle religion ne pouvaient coexister. La première devait disparaître ; sa rivale devait prévaloir. Aux sceptiques qui déclaraient irréalisable l'idéal que prêchait le christianisme il opposait sa foi absolue dans l'accomplissement de la volonté de Dieu. A tout le moins, disait-il, cela se fera quand disparaîtront les corps [1]. Il escompte en conséquence la fin du paganisme en tant que religion. Mais les religions païennes n'étaient-elles pas le fondement même de toute la civilisation antique ? N'étaient-elles pas mêlées à la vie même de ses populations ? En se substi-

1. Voir *C. Celsum*, VIII, ch. 72, passage capital.

tuant à elles, le christianisme n'accomplirait pas seulement une révolution religieuse, il transformerait nécessairement les mœurs, les lois, les institutions, la mentalité et les sentiments mêmes qui avaient prévalu jusqu'à ce jour. Voilà ce que Celse a compris [1]. A son point de vue, le christianisme était le pire ennemi de l'ancien monde. Son triomphe impliquerait un changement radical du régime religieux, politique et social qui constituait alors l'ordre légal. Origène n'aurait pas dû s'étonner que Celse accusât les chrétiens de former une association de conspirateurs et les déclarât hors la loi [2].

Si d'après Origène, un chrétien ne pouvait participer à un culte qu'il considérait comme offert à des démons malfaisants, encore moins pouvait-il offrir des hommages religieux à l'Empereur ou à la Fortune de l'Empereur. Quel mal y a-t-il, disait Celse, à se concilier les bonnes grâces du Prince? C'est Dieu seul, réplique Origène, que nous devons nous concilier. Il ne craint pas d'insinuer que les rois et les princes sont loin de mériter qu'on se les concilie. Il faudrait pour obtenir leur faveur s'abaisser à des actes impurs ou cruels ; il faudrait être servile. Or le chrétien estime que le courage est la vertu par excellence qui doit soutenir toutes les autres. On lui rappelle le fameux passage de Paul sur l'obéissance que l'on doit aux autorités constituées. Origène renvoie le lecteur à son commentaire sur les Romains, et se contente de déclarer que le problème n'est pas aussi simple qu'on le pense, attendu que tant de princes sont cruels, tyranniques ou débauchés [3].

On se souvient que Celse terminait son livre en adjurant les chrétiens de « secourir l'Empire ». Ils étaient intéressés à son maintien. S'il succombait à l'assaut des

1. Voir le fragment de Celse dans le *C. Celsum*, VIII, ch. 69.

2. Voir le premier fragment du *Discours véritable* dans *C. Cels.*, I, ch. I : Celse accuse les chrétiens de faire συνθήκας κρύβδην παρὰ τὰ νενομισμένα.

3. Ibidem, VIII, ch. 65.

barbares, la religion chrétienne serait engloutie comme tout le reste dans le désastre. Il fallait donc consentir le service militaire et prendre part à la vie civique de l'Empire. C'était un devoir de patriotisme et de loyalisme. La réponse d'Origène mérite d'être étudiée attentivement. Il ne faut pas oublier qu'il écrivait à la veille de la persécution de Dèce. On la sentait venir. L'Empire n'allait-il pas célébrer le millénaire de Rome? Ne serait-ce pas l'occasion d'une recrudescence des sentiments qu'inspirait un glorieux passé ? On ne manquerait pas d'accuser les chrétiens de tiédeur. Le moindre prétexte suffirait pour déchaîner la violence. Les circonstances commandaient la prudence.

Origène répond en offrant à l'Empire le secours des prières chrétiennes. Elles seront d'autant plus efficaces, dit-il, que la piété de celui qui prie sera plus grande. Leur efficacité consistera notamment à combattre et à vaincre ces démons malfaisants qui suscitent les guerres, et incitent les hommes à violer leurs serments. Aux yeux d'Origène, le secours qu'il offre est supérieur à celui que procurent les armes. Il le déclare à plusieurs reprises. Sa conviction n'est pas douteuse. Il croit autant que Celse à l'existence des « démons », à leur influence directe sur la vie humaine. Les exorcismes qu'on pratiquait parmi les chrétiens lui garantissaient, s'il avait eu besoin de garanties, la vulnérabilité de ces êtres malfaisants. Il était certain que la prière de l'homme juste et pieux les frappait d'impuissance. Il était donc au pouvoir des chrétiens de sauvegarder la paix du monde.

Au secours que les chrétiens pouvaient accorder à l'Empire, Origène met une condition de la plus haute importance. Il faut que la guerre que soutient l'Empereur soit juste, et que le Prince soit juste lui-même [1]. Il ne s'engage pas à soutenir l'Empire dans une entreprise qu'il ne pourrait approuver.

1. *C. Celsum*, VIII, 73 : ἀγωνιζόμενοι ὑπὲρ τῶν δικαίως στρατευομένων καὶ ὑπὲρ τοῦ δικαίως βασιλεύοντος.

Celse demandait aux chrétiens de défendre la « patrie » les armes à la main et au besoin de participer au commandement (στρατηγεῖν ὑπὲρ πατρίδος). Il a l'air de vouloir s'appuyer sur leur vanité. Origène le sent. Il réplique que les chrétiens n'agissent pas pour « être vus des hommes » et s'ils prient pour l'Empire, ce n'est pas par « vaine gloire ». Il rappelle en même temps que sont exemptées du service armé certaines catégories de prêtres. On veut « qu'ils gardent pure leur main droite à cause des sacrifices ». On estime que « les mains qui offrent des sacrifices aux dieux ne doivent pas être souillées par le sang et le meurtre ». Pourquoi les chrétiens « prêtres et serviteurs de Dieu ne préserveraient-ils pas pures leurs mains? » On fait appel à leur patriotisme. Plus que les autres hommes ils font du bien à leur patrie en apprenant aux hommes la vraie piété. Celse enfin voudrait que les chrétiens participassent aux responsabilités de l'administration de la patrie commune. Origène fait ici une déclaration capitale. Dans la patrie commune, les chrétiens ont une patrie particulière. C'est l'Église, et pour la gouverner ils ne choisissent pas ceux qui ont l'ambition du pouvoir, mais ils obligent les plus capables et les plus vertueux à gouverner et à administrer « la patrie selon Dieu ».

Ainsi Origène, au nom des chrétiens, refuse le service militaire. « On nous demande » dit-il, « au nom de l'intérêt commun de servir comme soldats et de tuer des hommes » [1]. Requête qu'il décline. C'est l'attitude même que les Quakers anglais prirent en 1914. Puis toujours au nom des chrétiens, il n'accordera à l'Empire le secours dont il dispose que si la cause de l'Empire est juste et bonne. Enfin il ne cache pas qu'au-dessus de la patrie terrestre, il y a la « patrie selon Dieu ».

Voilà une réponse qui ne pouvait satisfaire l'Empire. A ceux qui voulaient le maintien de la civilisation gréco-romaine, qui ne voyaient rien au-dessus de l'ancien

1. *C. Celsum*, VIII, 73.

régime, dont la Rome impériale était la patrie éternelle, elle devait paraître impie et criminelle. Dès lors quel espoir y avait-il d'une réconciliation de l'Empire et du christianisme ? On comprend que des empereurs comme Décius, Valérien, Dioclétien, aient cru que seule une répression impitoyable aurait raison de ces gens. Ou elle les assagirait, ou elle les exterminerait. Les empereurs n'avaient-ils pas la force ? N'étaient-ils pas assurés de triompher ?

CHAPITRE XII

LES ÉCRITS DE CIRCONSTANCE

Origène, illustre théologien et prédicateur éminent, avait aussi l'étoffe d'un directeur de conscience. C'est ce que démontrent non sans éclat les deux écrits que nous analyserons dans ce chapitre ainsi que certaines de ses lettres qui nous sont parvenues.

Son traité sur la prière paraît avoir été rédigé en 233 ou 234 à Césarée en Palestine [1]. On peut le conclure des différentes allusions qui se trouvent dans le *De Oratione*. Ainsi Origène blâme incidemment certains hommes d'église qui s'arrogeaient le droit d'accorder le pardon à des adultères et à des fornicateurs [2]. C'est à Calliste et à l'église de Rome que l'auteur semble faire allusion. Ailleurs il mentionne son commentaire sur la Genèse et rappelle une interprétation qui n'a pu se trouver que dans l'un des derniers tomes de ce commentaire. C'est à Césarée, donc après 232, qu'il a achevé cet ouvrage [3]. Dans un autre passage, il fait allusion à un commentaire qui était encore sur le métier. Ce commentaire ne peut

1. Voir l'édition de Koetschau, 1899, la préface, 1er vol., p. LXXVII. C'est ce critique qui paraît avoir définitivement établi la date approximative du *De Oratione*. M. Harnack se rallie à ses conclusions, *Chronol.*, II, p. 50.

2. Voir XXVIII, 10. M. Koetschau voit dans le τινες non seulement Calliste, mais ses successeurs Urbain et Pontianus.

3. Ch. XXIII, 4. C'est une allusion à l'interprétation de Gen. XII, 8, donc à un passage du IXe ou Xe tome. Il y en avait 14.

être, d'après ce qu'il en dit, que celui de l'évangile de Jean, et l'allusion vise l'un des tomes qu'il a rédigés à Césarée après 232 [1]. D'autre part, il annonce son intention de traiter en détail les textes de l'Exode qu'il cite. C'est-à-dire qu'il n'a pas encore publié son commentaire de l'Exode. Celui-ci a précédé le commentaire sur le Cantique des Cantiques qui est de 240 [2]. On constate enfin que ce traité sur la prière ne contient aucune allusion à la persécution de Maximin de Thrace. On peut en conclure qu'il a été composé à la veille de la tourmente. C'est ainsi que toutes les allusions que contient cet écrit nous ramènent à 233 ou 234.

Son ami Ambroise et une dame chrétienne du nom de Tatiané lui avaient écrit pour lui exposer leurs doutes au sujet de la prière. Certains chrétiens soutenaient qu'elle est inutile puisque Dieu sait d'avance ce qui aura lieu. Ne nous a-t-il pas élus dès avant la création du monde? Son élection est immuable. Nos prières n'y changeront rien. Le psalmiste avait prophétisé la trahison de Judas. Quoi qu'il fît, il devait trahir. Sa prière n'aurait pas empêché l'événement. Est-ce qu'il n'est pas écrit que Dieu connaît nos besoins avant que nous les lui exposions? Ne serait-il pas absurde de demander que le soleil se lève demain puisqu'il se lèvera, que nous le demandions ou non?

Origène écrit donc son traité d'abord pour dissiper ces doutes et pour démontrer que la prière est utile et nécessaire. Par la même occasion, il développera ses idées sur la prière. Il dira ce qu'elle doit être, en quoi elle doit consister, à qui il convient de l'adresser. Sera-ce exclusivement à Dieu ou à Jésus-Christ aussi? Il insistera sur les dispositions physiques et morales qu'il faut avoir pour prier. Il ne faudra pas omettre de signaler l'attitude que

1. Ch. XV, 1 : l'allusion vise le tome X, ch. 21. Origène n'a dicté à Alexandrie que les cinq premiers tomes de ce commentaire.

2. Ch. III, 3. Voir la mention du commentaire sur l'Exode dans le prologue du Cant. des Cant., Lomm. XIV, 314 et Eus. *H. E.*, VI, 32, 2.

doit prendre celui qui prie, la nature du lieu et les moments de la journée qui conviennent à l'oraison. Enfin, dans un traité sur la prière, il ne peut omettre de rappeler et d'expliquer l'Oraison dominicale.

Ainsi ce sont tous les aspects de la prière qu'Origène se propose d'examiner. A ceux qui se fondent sur la prescience de Dieu pour nier l'efficacité de la prière, il oppose sa doctrine du libre arbitre. Il rappelle les arguments essentiels qu'il a développés sur ce point dans le III[e] livre du *De Principiis* et ailleurs. La conciliation des deux doctrines lui paraît possible ; il pense l'avoir faite. Puis dans des pages très élevées, il montre qu'en dehors de l'exaucement des requêtes, la prière nous procure d'inestimables bienfaits. Tels la conscience de la présence de Dieu, le détachement de l'âme qui s'arrache aux choses terrestres pour s'unir à l'esprit de Dieu. Nous ne sommes pas du reste seuls à prier. Les anges, les saints trépassés intercèdent pour nous et prient avec nous. Au surplus la prière en esprit a une efficace particulière contre l'influence des esprits hostiles. Puis Jésus lui-même priait. Nous aussi devons prier. Que dire enfin de tant d'exaucements obtenus par les Saints, par exemple, de l'Ancien Testament ? Ces exaucements sont à prendre dans le sens spirituel ou allégorique.

La vraie prière recherche avant tout les biens spirituels. Les biens terrestres ne méritent pas d'après Origène de faire l'objet de nos requêtes. Il va jusqu'à soutenir qu'il ne faut demander à Dieu que les biens spirituels. Les saints n'ont jamais imploré autre chose. On se tromperait si l'on donnait un sens matériel aux délivrances dont ils ont été, d'après les Écritures, les objets. Dans son ardeur à exalter les biens spirituels, il finit par s'inspirer autant de Platon que de l'Évangile Le chapitre XVII est saturé de platonisme.

Un point intéressant, c'est celui qu'il traite au chapitre XV. Il se demande si l'on doit prier Jésus-Christ au même titre que Dieu. Il se prononce nettement contre les prières adressées au Christ. Celui-ci doit être l'intermé-

diaire de nos prières. Mais la prière d'adoration n'appartient qu'à Dieu [1].

Après quelques excellentes exhortations sur les dispositions qu'exige la prière, il commente l'oraison dominicale. C'est une partie fort intéressante de son traité, bien propre à faire pénétrer dans l'intimité de la piété de l'auteur.

C'est en somme en allégoriste qu'il interprète l'Oraison. Les termes essentiels ne sont pas à prendre dans un sens littéral. Ainsi les termes de « ciel », de « royaume », de « pain ». Comment, demande Origène, Jésus « qui nous « dit de demander les biens célestes et supérieurs nous « commanderait-il de demander du pain ? Ce serait indigne « de lui ».

A propos de la requête : ne nous fais pas entrer en tentation, il signale l'apparente contradiction qui existe entre cette requête et tant de passages des Écritures. Conçoit-on Dieu nous poussant et nous exposant à la tentation ? Pour dissiper la contradiction, Origène rappelle le caractère d'éducateur de Dieu. Si Dieu permet que nous soyons tentés, que même nous succombions à la tentation, c'est par suite d'une intention pédagogique. Il est des cas où il faut que nous fassions l'expérience de notre infirmité. Seule la satiété du péché nous ouvrira les yeux. Il y a des exemples dans l'Écriture. Prions donc pour qu'il ne soit pas nécessaire de nous appliquer pareil remède.

Certes elle ne manque pas d'élévation, l'interprétation qu'Origène donne de l'Oraison dominicale, mais elle nous éloigne autant qu'il est possible de l'intelligence historique et réelle de ce document.

Au point de vue littéraire, ce traité n'est pas mieux composé que les autres écrits de l'auteur. Origène sait toujours ce qu'il veut dire ; ses idées sont parfaitement nettes et présentes à son esprit ; il les exprime toujours avec clarté. Mais il ne se préoccupe guère de l'ordonnance de son sujet. Dans son opuscule sur la prière, le désordre des

1. Cf. *C. Celsum*, VIII, ch. 3 à la fin. Mêmes idées.

idées est fort apparent. Pour l'analyse, il a fallu suivre un plan d'exposition qui ne correspond qu'en partie à l'original.

On retrouve dans ce traité les doctrines habituelles de l'auteur. Cependant on y remarque deux idées qu'on ne rencontre peut-être pas ailleurs. C'est d'abord l'obligation qu'il fait au chrétien de ne pas prier directement Jésus-Christ. Si surprenante qu'elle soit, cette idée s'accorde très logiquement avec sa doctrine du Christ. Cependant elle avait de quoi scandaliser les contemporains de Jérôme. C'est sans doute pour cette raison que l'on n'a pas traduit ce traité en latin. Une autre conception qui devait paraître fort hérétique aux siècles suivants, c'est que les corps spirituels ont une forme sphérique. Le corps ressuscité n'a point de membres, attendu qu'il n'en a nul besoin dans le monde céleste. Idée assez courante chez les philosophes et qu'on trouve énoncée dans Platon et dans Aristote. Mais alors que devient la résurrection de la chair?

Si le *De Oratione* ne nous apprend rien de plus sur la doctrine d'Origène que ses autres écrits, ce traité avec son *Exhortation au martyre* constitue un précieux document de sa piété. On y sent battre son cœur de chrétien. On y voit son âme tout entière tendue vers la recherche des idées les plus hautes ; il aspire à en faire l'objet d'une contemplation passionnée ; comme dans son commentaire sur le Cantique des cantiques, son mysticisme apparaît tout d'abord de nature essentiellement intellectuelle. Mais à y regarder de près, sa piété revêt dans ce traité un caractère plus intime et plus purement religieux. C'est Dieu lui-même, c'est sa communion, c'est la conscience de sa présence que recherche Origène. Il est de toute évidence qu'aux heures de transport mystique, Dieu n'est plus pour lui la plus haute et la plus inaccessible des abstractions, l'idée qui illumine les mondes, mais que l'esprit s'épuiserait à essayer de saisir. Dieu est pour son cœur une personne qu'il ne tente pas de se représenter, mais dont les manifestations sont sensibles à son âme.

Et cependant Origène n'est pas satisfait. Vrai mystique en cela, il lui semble qu'il n'est pas parvenu à exprimer tout ce qu'est la prière. Il espère qu'une autre fois il s'élèvera à la hauteur des conceptions qu'il entrevoit. « Je ne désespère pas », dit-il, « soutenu par vos prières, « Ambroise et Tatiané, de pouvoir embrasser sur ce « sujet des pensées plus divines que m'accordera Dieu, « et de nouveau de traiter de la prière avec plus d'ampleur, « d'élévation et de pénétration ».

Nous possédons, dans le texte grec, un écrit d'Origène sur le martyre. C'est une exhortation qu'il adresse à deux de ses amis qui viennent d'être arrêtés. Eusèbe, dans son histoire ecclésiastique, mentionne cet écrit [1]. Il nous apprend qu'Origène l'a rédigé à l'occasion de la persécution de Maximin de Thrace en 235. Les quelques renseignements qu'il nous donne concordent avec les rares allusions aux événements que contient cet opuscule. C'est pour Ambroise et Protoctète, comme il le dit, qu'Origène écrit [2]. Protoctète est presbytre, Ambroise est diacre [3]. C'est un empereur qui persécute les chrétiens. L'auteur l'appelle un Nabuchodonosor [4]. Il veut contraindre les chrétiens à sacrifier aux dieux et à jurer par sa fortune [5]. Autant de traits qui s'appliquent fort bien au rude et brutal soldat de Thrace. D'ailleurs, à quel autre empereur persécuteur pourrait-on songer?

Au moment où écrit Origène, on est au début du règne de Maximin, donc au printemps de 235. Son premier acte fut une heureuse campagne contre les Germains. Elle l'occupa probablement tout l'été, et c'est sans doute l'année suivante qu'il alla monter la garde sur le Danube.

1. *H. E.*, VI, 28.

2. *Exhort.*, I et XXXVI.

3. *Ibidem*, XLII : ἵνα μὴ μωμηθῇ « ὑπὸ ὑμῶν τὸ πρεσβυτέριον ἢ διακονία ». Les mots entre « » ont été restitués au texte d'après le mss. M. Voir l'édition Koetschau *ad locum*. D'après Eus. Protoctète est presbytre. Donc le diacre, c'est Ambroise.

4. *Ibidem*, XXXIII.

5. *Ibidem*, VII.

C'est pendant qu'il était en Germanie qu'il paraît avoir persécuté les chrétiens. Origène croit qu'il sera arrêté à son tour et transporté « en Germanie » [1].

Enfin c'est à Césarée en Palestine qu'écrit Origène. Il ne le dit pas, mais d'après Eusèbe, Protoctète est ancien de l'église de cette ville. Origène est certainement dans la même localité. Il s'attend d'un moment à l'autre à partager le sort de ses amis et, dit-il, à périr avec eux [2]. Ce qui est absolument sûr, c'est qu'il ne s'est pas mis à l'abri. S'il l'avait fait ni ses prévisions ne se comprendraient, ni ses exhortations. Il aurait eu mauvaise grâce à prêcher à ses amis un héroïsme dont il se serait dispensé [3].

En effet, c'est à demeurer fidèles à leur foi qu'il les exhorte d'un bout à l'autre de son traité. Il n'admet de leur part aucune défaillance. Il ne faut sous aucun prétexte qu'ils sacrifient aux dieux, et qu'ils prêtent serment par la Fortune de l'Empereur. Ils ne doivent se laisser détourner de leur propos par aucun sophisme, par aucune considération si plausible qu'elle paraisse. Il est clair qu'Origène n'admet pas qu'un chrétien se dérobe en temps de persécution. Il n'approuvait sûrement pas son maître Clément

1. *Ibidem*, XLI : ἡμεῖς δὲ (λεγῶμεν) εἰ κατὰ ἄνθρωπον ἀνῃρέθην ἐν Γερμανίᾳ. On n'est pas fixé sur le sens précis qu'il faut attacher à ce mot Γερμανία; voir Harn. *Chron.*, II, p. 56.

2. *Ibidem*, V, XIV, XXIX, etc.

3. M. Harnack, dans sa *Chronologie*, vol. II, p. 33, élève des doutes sur ces conclusions critiques de MM. Neumann et Koetschau que nous adoptons. L'auteur paraît croire à une durée de la persécution que n'autorisent pas les quelques données que nous possédons en ce qui la concerne. Il incline aussi à penser qu'Origène a fui, qu'il est allé à Césarée en Cappadoce, qu'il y a fait un long séjour, et que c'est là qu'il a composé son Exhortation au Martyre. Il pense trouver dans un mot d'une Homélie (*Hom. sur les Juges*, IX, 1) un aveu d'Origène. Il excuserait sa faiblesse en soutenant que la fuite est permise si l'on se sent, par suite de maladie, incapable de résister. C'est bien plutôt une dérogation à la règle qu'il donnait de ne pas fuir. Origène ne l'admet qu'à son corps défendant. Le mot de l'Évangile, Matth. XXIV, 16 l'y obligeait. L'hypothèse qu'il a fui est inadmissible parce qu'elle est incompatible avec l'Exhortation elle-même. Du reste, M. H. admet qu'Origène a pu quitter Césarée seulement plus tard.

qui conseillait la fuite. Il ne va pas jusqu'à dénoncer celle-ci. L'Évangile n'ordonnait-il pas de fuir d'une ville à une autre ? Si Origène mentionne cette parole, il n'y insiste pas, et c'est uniquement d'inflexible résistance qu'il parle. Que ses deux amis fassent résolument et d'avance le sacrifice de leur vie. Son exhortation est une véhémente prédication d'héroïsme chrétien.

Bien remarquable est cette attitude chez un homme exclusivement voué à l'étude et si étranger à l'action. En 235 il est encore ce qu'il était en 202 lorsqu'il écrivait à son père de « tenir ferme », et que lui-même, à ce qu'on racontait, aurait voulu s'offrir aux persécuteurs. Tel il restera jusqu'à la fin. Lui-même se montrera inflexible dans les tortures au temps de la persécution de Dèce et il en mourra.

Dans cette exhortation au martyre, Origène se livre tout entier. L'héroïsme de sa foi aurait dû le préserver au v^e^ siècle de tant de haines furibondes autant qu'injustes.

Quels sont les mobiles qu'il met en jeu pour fortifier la résolution de ses deux amis ? Tout d'abord ils sont assurés d'une magnifique récompense. D'autant plus grande qu'ils auront plus souffert, et qu'ils auront renoncé à plus de biens et d'avantages terrestres. Qu'on n'imagine pas qu'Origène entend par récompense la jouissance d'une félicité telle que la rêvent les hommes. Les biens auxquels on renonce, on ne les retrouvera pas. La béatitude consistera à posséder la suprême connaissance. On atteindra enfin à la gnose parfaite. Origène répète ici ce qu'il affirme ailleurs si souvent et avec tant de force. Il ne comprend pas la félicité dans l'Au-delà sans la complète satisfaction de l'esprit. On connaîtra alors la solution de tous les problèmes. En même temps on aura la gloire d'être « confessé » par le Christ devant Dieu et devant les anges. Que Protoctète et Ambroise ne craignent pas; Jésus lui-même les accompagnera; il les introduira dans le Paradis; avec lui ils franchiront les portes gardées par l'épée flamboyante des Chérubins [1].

1. Ch. II, IV, XIII-XV, XVIII, XXXVI, XLII.

Origène rappelle à ses amis que le martyre après tout n'est que la fin naturelle d'une vie chrétienne. Celle-ci n'est autre chose qu'un détachement progressif. La vie présente n'est-elle pas un lieu de « misère » pour l'âme ? Le corps est un fardeau, une prison. Sur ce point Origène se rappelle qu'il est platonicien et reproduit mainte phrase de Platon [1].

Avant tout, il faut prouver sa foi par sa fidélité. Il ne suffit pas de croire en son cœur, il faut confesser sa foi [2].

Si ses amis étaient tentés d'oublier les exhortations de l'Évangile à la constance en temps de persécution, Origène les leur rappelle en de copieuses citations. En même temps, il cite les plus beaux exemples de l'Ancien Testament, celui de David, celui des trois jeunes hommes jetés dans la fournaise, celui des sept fils dont le livre des Macchabées raconte le glorieux martyre [3].

Origène n'oublie pas que les Écritures contiennent de sévères menaces à l'adresse des apostats. Dans un curieux passage, il entreprend de prouver que dans le jardin des Oliviers l'angoisse de Jésus provenait de ce qu'il demandait de plus cruels tourments. C'est une interprétation qui ne s'accorde guère avec celle qu'Origène donne habituellement de l'agonie de Gethsémané. Ailleurs il met l'angoisse de Jésus, ses cris, sa sueur sanglante sur le compte de son humanité. C'est l'homme qui est en lui qui gémit, ce n'est pas le Logos [4].

Une considération bien propre à exalter les deux confesseurs, c'est que le martyre a une vertu propre. Il sert au salut des autres ; il a une efficace pareille à celle du sacrifice de Jésus lui-même. Dans le langage, sinon dans

1. Ch. III, XI, XIX et XX, XLII et notamment XLVII.

2. Chaleureuse exhortation à cet effet au ch. V, ch. IX, ch. XVII : il faut remplir les engagements qu'on a pris en devenant chrétien.

3. Ch. XXXIV.

4. Ch. XL. Dans ch. XXIX, il dit que l'on peut supposer que Jésus a fléchi (ἐδειλίασε) quand il a dit : que cette coupe passe loin de moi. Bien au contraire, il rêvait un genre de martyre βαρύτερον pour sauver un plus grand nombre de pécheurs.

la pensée d'Origène le sang des confesseurs a une véritable valeur expiatoire. A ce point de vue, la mort d'Ambroise sera plus utile aux siens que ne l'eût été sa vie [1]. Cette haute idée du martyre et de ses bienfaits qui en fait un moyen de rédemption, Origène l'a longuement et fortement exposée dans son commentaire de Jean [2].

L'exhortation d'Origène n'aurait pas été complète, s'il avait négligé de réfuter certains sophismes fort répandus parmi les chrétiens et qui tendaient à affaiblir l'héroïsme. Il les relève avec vigueur. On épilogue sur le sens du terme adorer [3]. Il arrive qu'on soutienne qu'il est sans importance que l'on offre un culte à Dieu sous le nom de Zeus, d'Apollon ou de Déméter. C'est une affaire de mots. Origène n'a pas de peine à dévoiler la lâcheté qui se dissimule derrière ces pauvretés. Que l'on comprenne bien, dit-il, que tout culte offert aux idoles sert à « nourrir » les démons et à perpétuer leur séjour parmi les hommes [4].

On remarque que l'auteur fait une légère différence entre les deux confesseurs. Il a pour Ambroise quelques exhortations particulières. C'est que son ami est riche; il a des enfants; les liens qui le rattachent à la terre sont plus forts. Il pourrait être tenté de faiblir [5]. Avec une touchante sollicitude Origène l'engage à être ferme. Son exemple sera un bienfait incalculable pour ses enfants. Son mérite sera d'autant plus grand qu'il aura davantage sacrifié.

D'un bout à l'autre de ce petit traité, le ton est chaleureux et élevé. Origène s'y livre tout entier. Ce sont ses sentiments les plus profonds qu'il exprime. Aussi est-ce un des rares écrits qui nous révèlent l'homme lui-même. Dans ses commentaires, dans son traité des *Principes*, dans son *Contra Celsum* le ton est presque impersonnel.

1. Ch. XXVIII, notamment XXX, L.
2. *In Johan.*, VI, 54; XXVIII, 19, cf. *C. Celsum*, I, 31.
3. Il s'agit d'une prétendue distinction entre λατρεύειν et προσκύνειν, ch. VI.
4. Ch. XLV et XLVI.
5. Ch. XIV et XXXVIII.

L'homme s'efface derrière l'exégète et le théologien. C'est cet accent plus intime qui fait le charme de ces pages. Le talent de l'écrivain n'y est pour rien. Origène en est entièrement dépourvu. Il semble que l'habitude de l'érudition ait étouffé en lui le sens littéraire. Il a ce style clair, abondant et morne qui est celui des savants d'Alexandrie dont nous connaissons quelques pages. Pas plus ici qu'ailleurs, il n'est écrivain. Par moments on croit lire une de ses homélies. Partout c'est l'habituelle accumulation de textes scripturaires. A ce point de vue, il est très inférieur à Clément. Dans son *Protrepticus*, celui-ci a laissé de belles pages. La beauté de mainte image, une certaine grâce dans l'expression rappellent la Grèce des beaux jours. Il est vrai que Clément est de formation alexandrine. Cependant certains prétendaient qu'il était Athénien d'origine. Est-ce de là que lui était venue la parcelle de génie littéraire qui en a fait un écrivain supérieur à Origène? Encore plus grand est le contraste entre Tertullien et notre auteur. Dans ses traités moraux, rien de plus incisif, de plus varié, de plus vivant que le style du maître africain. De ces qualités de l'expression, Origène n'a cure. S'il lui arrive d'être éloquent, c'est parce qu'une haute pensée, une ardente conviction, une forte émotion l'inspirent et le soulèvent au-dessus de lui-même. C'est ce qui lui est arrivé quand il a composé son Exhortation. L'héroïsme des sentiments a fait l'éloquence du langage.

Dans son Histoire ecclésiastique, Eusèbe mentionne des lettres qu'Origène avait écrites notamment à l'empereur Philippe l'Arabe, à l'impératrice Sévéra, à des évêques. Il en avait recueilli une centaine qu'il avait rassemblées en des « tomes » [1]. Il n'en reste que trois, deux dans l'original grec, et une traduite en latin. Ajoutez quelques fragments d'autres lettres. C'est tout ce qui subsiste d'une correspondance qui a dû être assez étendue [2].

1. *Hist. eccl.*, VI, 36, 3; VI, 19, 12 à 14; VI, 39, 5 la fin.

2. Pour le relevé des lettres d'Origène voir l'édition de Lommatzsch, vol. XVII, 1 avec les fragments et les lettres à Africanus et à Grégoire.

Aux environs de l'an 240, Julius Africanus, contemporain un peu plus âgé d'Origène, auteur d'une « Chronographie » longtemps réputée, lui écrivait pour demander s'il estimait authentique l'histoire de Suzanne que les Septante avaient incorporée dans le livre de Daniel. Lui-même en doutait. Brièvement, mais avec précision, il formule ses réserves critiques. Il lui semble que ce que l'on raconte de la situation de Suzanne ne s'accorde pas avec les circonstances. Les Juifs étaient alors exilés, privés de liberté, pauvres. Le récit l'oublie. Puis cette histoire ne figure pas dans la bible hébraïque. Il s'y trouve des rapprochements de mots fort compréhensibles en grec, mais que ne permettait pas la langue hébraïque. Ce n'est donc pas en hébreu qu'elle a été écrite. Enfin les paroles qu'on y prête à Daniel ne rappellent en rien son genre de prophétie et même ne sont pas dignes de lui [1].

Autant de remarques qui dénotent une réelle sagacité critique. D'ailleurs les difficultés bibliques semblent avoir beaucoup préoccupé Africanus. Eusèbe nous a conservé un assez long extrait d'une lettre qu'il avait écrite à un certain Aristide au sujet des deux généalogies de Jésus [2]. Il s'y montre très soucieux de les harmoniser, et pour y parvenir imagine une explication qui fait plus d'honneur à son ingéniosité qu'à son sens critique.

C'est de Nicomédie en Asie-Mineure qu'Origène répond à Africanus. Les observations si justes de celui-ci ne l'ont guère frappé. Il entreprend de les réfuter. A l'entendre, un chrétien doit préférer sa bible grecque à la bible hébraïque. Lui-même a relevé une foule de différences entre les deux textes. Il les a notées. C'est à ses Hexaples que manifestement il fait allusion. Il n'a pas ignoré la difficulté de langue signalée par son correspondant. Il a

Voir aussi Harn., *Gesch. der alt. christ. Litter.*, Ier vol., p. 387. Bardenhewer, *Patrologie*, p. 132. Dans sa *Chronol.*, vol. II, p. 48. M. Harn. donne un relevé complet de ce qui reste des lettres d'Origène.

1. Pour les détails relatifs à la vie et aux écrits d'Africanus, voir Harn., *Gesch. der altchrist. Litter.*, 2e vol., p. 507 et *Chron.*, 2e vol., p. 89.

2. *Hist. Eccl.*, I, 7, 2 à 15.

interrogé plusieurs exégètes juifs pour savoir si pareil rapprochement de mots pouvait se produire en hébreu. L'enquête le laissait perplexe. Les autres remarques d'Africanus ne lui paraissent pas bien sérieuses. Néanmoins il ne laisse pas de les réfuter avec son habituelle abondance et cette fertilité d'ingénieuses explications qui ne lui faisait jamais défaut.

Il nous est parvenu une charmante lettre d'Origène à Grégoire [1]. Le vieux maître se plaît à dire que son élève a reçu de la nature de beaux dons. Il pourrait devenir un jurisconsulte versé dans la connaissance du droit romain, ou un adepte distingué de quelque école de philosophes. Origène voudrait qu'il fît servir ses connaissances au christianisme. La philosophie grecque serait une excellente préparation à l'étude approfondie des Écritures. La géométrie, la musique, la grammaire, l'astronomie, la rhétorique que l'on considère comme les auxiliaires indispensables de la philosophie pourraient être utilisées de la même manière par les chrétiens. L'Écriture elle-même nous y encourage. L'Exode raconte que Dieu ordonna aux Israélites de demander aux Égyptiens de l'or, de l'argent, des vêtements qui serviraient à fabriquer les objets du culte de Jéhovah ou à les orner. En réalité, il faut voir dans ce récit l'ordre de dépouiller la philosophie de tout ce qui peut être utile à la foi chrétienne. C'est une allégorie.

Cependant il ne faut pas s'en tenir à la philosophie. Malheur à celui qui s'attarde en Égypte! Il lui arrivera ce qui est arrivé à ce Hadad qui a fui Salomon ; il est devenu idolâtre en Égypte, et n'est revenu que pour diviser Israël. Ceci aussi est une allégorie. Les hérétiques se laissent séduire par la philosophie, pervertissent la foi et divisent les chrétiens. Une longue expérience a prouvé à Origène qu'ils sont peu nombreux ceux qui ne dépouillent les Égyptiens qu'au profit d'Israël, et nombreux ceux qui suivent l'exemple de Hadad. Il termine sa

1. Le texte nous en a été conservé dans la *Philocalia*, ch. XIII.

lettre en exhortant son élève à s'appliquer à l'étude des Écritures. Il y faut une constante application. En les méditant, on doit se souvenir de la parole de Jésus : frappez et on vous ouvrira. Si on le fait avec foi, on trouvera. Mais il ne suffit pas de frapper et de chercher, il faut demander, dit Jésus, c'est-à-dire il faut accompagner l'étude de prière. Puisse Grégoire participer à l'esprit de Dieu ! Après avoir « participé au Christ, il participera à Dieu ».

Voilà une lettre qui donne une très haute idée des rapports qui unissaient le grand docteur chrétien et ses élèves. L'affection paternelle s'y exprime en termes singulièrement heureux.

Jérôme et Rufin nous ont conservé, en les traduisant, deux fragments d'une lettre d'Origène à ses amis d'Alexandrie. Il se plaignait d'être en butte à des calomnies ; il se défend de vouloir incriminer à son tour ses détracteurs. Il paraît avoir attribué l'origine de ces calomnies à certains hérétiques qu'il avait réduits au silence dans des controverses soutenues devant témoins. Il donne de curieuses précisions sur la mauvaise foi de certains adversaires. Jérôme prétend que Rufin a dénaturé et faussé la pensée d'Origène. Il semble bien qu'il s'agit dans ce cas d'une de ces chicanes dont l'irascible saint était coutumier.

Ce n'est pas sans raison que l'on attache une grande importance à la correspondance des hommes illustres. N'est-elle pas de nature à révéler leurs sentiments intimes, à nous livrer le secret de leur personnalité ? A ce point de vue combien déplorable est la perte de celle d'Origène ! Cependant il est douteux que ces lettres nous l'auraient fait mieux pénétrer. A en juger par les débris qui en subsistent, aucune sentimentalité n'a troublé son habituelle sérénité. Il a cruellement souffert de la calomnie. Les quelques lignes qu'il a laissées sur la douleur que lui a causée la crise qui l'a chassé d'Alexandrie sont significatives. Mais les grandes émotions ne paraissent pas l'avoir même effleuré. Au point de vue sentimental, il n'a connu que l'affection que lui vouaient ses élèves et qu'il

leur rendait. Les quelques témoignages qui en restent sont fort touchants.

Origène ne paraît même pas avoir éprouvé le besoin de se délasser. L'art, la littérature, la conversation à bâtons rompus n'ont jamais fait partie de sa vie. Sa constitution de fer n'exigeait aucune détente. Il n'a vécu que pour son formidable labeur. Très significatif à cet égard est un fragment d'une lettre que Suidas nous a conservé. Origène raconte qu'Ambroise n'admettait aucun répit. Il fallait continuellement vaquer à l'interprétation des Saints Livres. On n'avait plus le temps de manger tranquillement, ni, après le repas, de « se promener pour reposer le corps ». Il fallait consacrer tout le temps à l'étude des manuscrits de l'Écriture. On discutait parfois les diverses interprétations jusque fort avant dans la nuit. On y était occupé depuis l'aube jusqu'à la neuvième et même la dixième heure. Origène trouve cela tout naturel. « Ceux qui aiment le travail consacrent ce temps à l'étude des oracles divins et aux lectures. »

Dès lors sa correspondance nous aurait instruits sur ses controverses, les démêlés qu'il a eus avec certains hommes d'Église, les consultations exégétiques ou apologétiques qu'il donnait, mais elle ne nous aurait rien appris sur l'homme lui-même.

CHAPITRE XIII

LES RELIQUIAE

De l'œuvre immense d'Origène il reste assez de fragments isolés pour faire la matière de plusieurs volumes. Il s'agit de passages détachés soit des commentaires et des homélies que nous ne possédons plus, soit des écrits qui sont entièrement perdus.

Quelle est la valeur documentaire de ces fragments ? La plupart sont en grec. C'est une présomption en leur faveur. Néanmoins sont-ils tous authentiques ? De récentes études paraissent démontrer qu'ils sont loin d'émaner tous des écrits d'Origène. Dans les fragments qui peuvent passer pour authentiques, y a-t-il des phrases que le compilateur a intercalées dans le texte qu'il a copié ? C'est, semble-t-il, le cas pour une foule de fragments. Enfin tel fragment qui paraît reproduire exactement une pensée d'Origène résume-t-il un développement, ou le donne-t-il textuellement ! Ici encore il faudra reconnaître que bien souvent les compilateurs se sont contentés de résumer leur auteur. Autant de questions qu'il convient de bien tirer au clair avant d'utiliser les fragments d'Origène pour exposer sa doctrine [1].

1. Sur ce sujet voir Harn., *Gesch. der altchr. Litt.*, I, article Origène, notamment p. 403; II, p. 835; *Chron.* II, 53; Lietzmann, *Catenen*, 1897; Faulhaber, *Propheten-Catenen*, 1899; Preuschen, *Der Johan. Comment.* 1903, préface p. LXI; Lietzmann, *Katenen-Katalog* dans *Nachricht. d. k. Gesell. d. Wiss. in Göttingen* 1905, 5e fasc., Klostermann, son *Jeremia-*

Dans la masse confuse des fragments il faut distinguer deux groupes. L'un se compose des textes que certains Pères tels qu'Eusèbe ou Basilide nous ont conservés, l'autre de textes qui pour la plupart proviennent des recueils que l'on nomme « Chaînes ».

Ainsi la Philocalia de Grégoire et de Basile contient des passages détachés des commentaires sur la Genèse, l'Exode, Josué, Ézéchiel, Osée, le Cantique des Cantiques, les Psaumes; on y trouve aussi des extraits des commentaires de Matthieu, de Jean, des Romains, sans parler de chapitres entiers du De Principiis et du Contra Celsum. Ce sont là des textes très précieux. Les noms des auteurs qui nous les ont conservés sont par eux-mêmes une garantie de premier ordre. Il est regrettable que ces textes ne soient pas plus étendus et plus nombreux.

Les « Chaînes » sont loin d'avoir la même valeur. On désigne par ce terme des séries de passages tirés des principaux Pères qui se trouvent dans beaucoup de manuscrits. On a imprimé successivement ces compilations de textes patristiques. Depuis l'édition bénédictine d'Origène, on a publié tout ce que l'on a trouvé jusqu'à ce jour des fragments détachés de ses écrits. Comme on l'a très judicieusement fait remarquer, il ne sera possible d'être fixé sur la valeur documentaire de ces textes que lorsqu'on en possédera des éditions critiques. En ce qui concerne Origène, cette étude est commencée. MM. Klostermann, P. Kœtschau, Preuschen, l'ont faite pour ceux de ses écrits qu'ils ont édités.

Dès lors l'historien dispose d'un assez grand nombre de textes que l'on peut considérer comme sûrs. Les critiques que nous avons nommés les ont principalement étudiés pour en déterminer la valeur textuelle. Notre point

Homilien, 1901, préf. XXIII; ses articles dans *Texte und Unters.* N. F. I, 3. A signaler aussi P. Wendland, *Neuentdeckte Ueberlief. Philo's* 1891; Cohn, *Zur indirect. Ueberl. Philo's u. der älteren Kirchenv.* dans *Jahrb. f. prot. Theol.*, 1892, p. 475.

de vue n'est pas le même. Ce qu'il nous importe de savoir, c'est si ces textes peuvent servir à nous faire connaître la pensée d'Origène et ses nuances diverses. L'étude critique que l'on en a faite n'est pas encore assez avancée pour qu'on se risque à émettre des conclusions fermes; elle l'est suffisamment pour suggérer quelques observations qui ne seront pas inutiles.

L'édition critique du commentaire de Jean nous donne un total de 140 fragments conservés par les Chaînes. Sur ce nombre, 23 extraits sont tirés des tomes qui existent. Comparons-les au texte d'Origène. Nous constatons d'abord que quelques-uns de ces passages isolés reproduisent le texte original avec quelques légères modifications qui ne l'altèrent pas. Ce sont les fragments 85, 86, 96, 98, 99, 103, 104 de l'édition de Preuschen. D'autres extraits reproduisent assez fidèlement le texte d'Origène, mais avec des omissions souvent notables. Il est intéressant de remarquer que les phrases ou passages écartés expriment en général une idée qui devait paraître hérétique. Ainsi le fragment 97 est une mosaïque de phrases prises dans les paragraphes 5 à 8 du xxxii^e^ tome. Ces phrases détachées du contexte sont cousues ensemble tant bien que mal. Le compilateur a prudemment omis les parties de son texte qui traitent du cas de Judas. Celui du fragment suivant a été moins timoré. Le fragment 100 est fort instructif. Ce sont des phrases détachées du tome xxxii, 19. Dans ce passage, le compilateur intercale dans le texte qu'il est censé reproduire d'abord un passage sur Lazare, ensuite six à sept lignes à la fin qui corrigent l'impression que laissent les réflexions d'Origène sur Judas. D'ailleurs le compilateur a soigneusement écarté tout un passage au début du paragraphe 19 sur le traître. Origène n'a-t-il pas eu le mauvais goût de soutenir que même à ce moment-là il n'était pas entièrement dépravé ? Le fragment 102 qui est tiré du tome xxxii, 24, consiste lui aussi en quelques phrases dispersées dans ce paragraphe. Nous constatons ici encore que le compilateur n'a rien emprunté au long passage qu'Origène consacre à Judas dans ce

chapitre. Sa prudence se conçoit. Certains fragments paraissent résumer Origène. Ces résumés donnent à sa pensée une tournure sensiblement plus orthodoxe. Voyez le fragment 18 dont on retrouve quelques échos dans tome VI, 38 et 32. Le fragment 2 paraît à première vue résumer l'interprétation de Jean I, 4 qui se trouve dans tome II, 16 à 24. Il n'en est pas un extrait. Résumé d'ailleurs peu exact. Le compilateur est surtout préoccupé de mettre en relief le caractère divin de la vie qui est dans le Logos. Il l'identifie étroitement à celle du Père. Il oublie le passage (fin 17) dans lequel Origène distingue entre l'immortalité absolue qui n'appartient qu'à Dieu et l'immortalité relative qui est celle « du Christ comme des autres êtres. » Le fragment 3 ne se retrouve ni dispersé ni en entier dans la partie correspondante du commentaire. Il résume fort imparfaitement tome II, 27 et 28. Le fragment 57 altère l'interprétation même d'Origène. Celui-ci allégorisant le récit de la Samaritaine, voit dans les cinq maris les cinq sens et dans le sixième mari une « parole qui n'est pas correcte ». Le fragment entend par les cinq maris les cinq livres de Moïse. Le sixième est un prophète. Dans la dernière phrase, le fragment fait une allusion obscure à l'interprétation d'Origène. Les fragments 56 et 60 trahissent chez le compilateur la connaissance du texte et de l'interprétation d'Origène, mais la défigurent entièrement.

Parmi les fragments il y en a qui sont sûrement apocryphes. Dans son édition critique, M. Preuschen signale les fragments 5, 28, 32, 58, 62, 101, 129. Il y en a d'autres encore. M. Brooke dans son édition du commentaire de Jean rejette les fragments 1, 29, 39. Il aurait pu ajouter 17 et 59.

En somme, qu'avons-nous constaté? C'est que parmi les quelque vingt fragments dont nous avons un texte correspondant dans les tomes du commentaire de Jean qui existent, il y en a un certain nombre qui sûrement ne sont pas authentiques. Fond et forme sont étrangers à Origène. D'autres paraissent résumer le texte original;

il est manifeste que le compilateur l'a eu sous les yeux, mais il est non moins évident que pour des raisons fort apparentes il a gravement altéré l'interprétation de son auteur. Certains fragments reproduisent Origène avec un éclectisme qui ne se gêne pas. Tantôt ils détachent des phrases entières de l'original, tantôt ils le résument, tantôt ils intercalent dans les passages qu'ils citent des phrases dont on ignore la provenance. Peu nombreux sont les fragments qui reproduisent avec fidélité le texte original, et encore ce n'est pas sans quelques retouches de forme.

Voilà ce que donne l'examen d'une vingtaine de ces extraits du commentaire sur les cent quarante qui nous ont été conservés. Que peut-on en conclure, si ce n'est que dans les fragments que nous ne pouvons plus contrôler, il y a certainement des débris authentiques du texte perdu; peut-être même y a-t-il des pages entières. Mais quel moyen avons-nous de discerner dans ce vaste déchet les paillettes d'or? D'après quel critère reconnaître ce qui sûrement appartient à Origène? Maint critique a exprimé la conviction que l'étude des fragments et extraits d'Origène donnerait d'importants résultats pour la critique de son texte. L'examen des fragments du commentaire de Jean n'est pas favorable à cet optimisme: Pour la connaissance précise et sûre de la pensée de notre auteur, il serait bien téméraire de les utiliser.

Origène paraît n'avoir expliqué le prophète Jérémie que dans des homélies. Nulle part mention n'est faite d'un commentaire. C'est donc à des homélies que se rapportent les 147 fragments, scolies et extraits qui nous ont été conservés. De ces fragments un certain nombre ont été tirés des homélies qui existent encore [1]. La comparaison de

1. M. Klostermann a complété notre collection des fragments des homélies de Jérémie. Il n'a pas cru nécessaire de publier les fragments déjà connus relatifs aux homélies qui existent. Il faut les chercher dans l'édition de Lommatzsch XV, p. 421-446. M. Klostermann attache plus de valeur documentaire aux fragments que nous ne le faisons. Voir la préface de son édition des Homélies, p. xxv et xxvi. Cependant dans l'étude qu'il a consacrée à la documentation des Homélies de Jérémie, dans *Texte u.*

leur texte avec le texte correspondant de ces dernières confirme de tous points les conclusions de l'étude que l'on vient de lire des fragments du commentaire de Jean. Laissons de côté les scolies, et attachons-nous aux extraits plus étendus. Que l'on prenne celui qui se rapporte à hom. XII, 1 et 2; voyez Lom. XV, p. 431; on constatera qu'il est composé de phrases détachées de ces deux chapitres. Le compilateur a reproduit l'original avec une entière liberté. Il ne donne du texte de son auteur qu'une image bien imparfaite. Même observation en ce qui concerne l'extrait qui se rapporte à hom. XIII, Lom., *ibidem*, p. 434. Il faut chercher les phrases d'Origène qui y figurent dans les trois premiers chapitres. Au 3e chap. Origène discutait une variante du texte biblique et mentionnait les textes hébreux. Cette importante discussion est expédiée en deux mots par le compilateur « voir la teneur de l'hébreu ». L'extrait de la XVIe homélie, Lom., p. 439, ch. 3 est plus fidèle à l'original. Celui de l'homélie suivante ch. 1-3, Lom., p. 441, est fort instructif. Il n'est pas moins éclectique. Avec quel sans gêne il bouleverse l'original! Et quelles suppressions! Origène mentionne Valentin, Marcion, Basilide. Le compilateur qui ne les connaît pas se contente de les englober dans la formule : les hétérodoxes.

Notre exégète a consacré un labeur considérable à l'explication des Psaumes [1]. Il a débuté par des exégèses sommaires des vingt-cinq premiers psaumes. Puis il a donné un commentaire complet du psautier. Il aurait prononcé 121 homélies sur 63 psaumes. Il y en a peut-être d'autres

Unters. nouv. série, I, 3, il déclare p. 32, que les Chaînes nous donnent de nombreux extraits des homélies; « ils abrègent le texte d'Origène, mais le laissent transparaître ». P. 40, il rappelle le jugement de Wescott qui déclarait que les extraits donnent le sens général. Il ajoute que ce jugement s'applique aux nouveaux fragments aussi bien qu'aux anciens. P. 41, il concède que les extraits n'ont que peu d'utilité pour l'établissement du texte. Voir aussi ce qu'il dit p. 50. Il faut reconnaître qu'entre certaines de ces observations et nos conclusions il n'y a guère qu'une nuance.

1. Voir Harnack, *Gesch. d. altchr. Litteratur*, 1er vol., p. 356 et sa *Chronologie*, IIe vol., p. 39, p. 45 avec note 7.

encore. Enfin de brèves explications sur tous les psaumes auraient formé ce qu'il avait l'habitude, semble-t-il, lui-même d'appeler son « Manuel [1] ».

De ces travaux que reste-t-il? Seulement des débris. Du Commentaire nous ne possédons sûrement plus qu'une dizaine d'extraits en grec dont deux se trouvent dans la Philocalia. Quatre autres n'existent plus que dans la version de Rufin de l'Apologie de Pamphile. On peut juger de la fidélité de cette version par cette affirmation qu'elle attribue à Origène, c'est que le Christ aurait le premier « introduit la chair dans le ciel ». C'est exactement le contraire de la doctrine bien arrêtée de notre théologien sur le corps ressuscité [2]. Seules neuf homélies traduites par Rufin ont survécu au naufrage de toutes les autres. Pour quatre d'entre elles, il nous est parvenu quelques courts extraits en grec. Le reste de ce qui nous a été conservé de l'œuvre d'Origène sur les Psaumes, consiste en de brèves scolies et des extraits plus étendus. Cette masse considérable de textes provient, probablement, et du commentaire et des exégèses sommaires (excerpta).

Quelle est la valeur documentaire de ces textes? Peut-on le savoir avec quelque vraisemblance? Dans une certaine mesure, croyons-nous. Nous possédons dans une version latine de Rufin les quelques homélies qu'Origène a prononcées sur les psaumes 36, 37 et 38. Or il existe pour les quatre homélies dont ces deux derniers psaumes ont fait l'objet un certain nombre de fragments grecs que l'on peut comparer au texte latin. Il résulte tout d'abord de cette comparaison que c'est le texte de Rufin qui paraît reproduire l'original avec le plus de fidélité. Sans doute, si l'on pouvait contrôler sa version, elle accuserait les retouches que ce traducteur se permet habituellement.

1. Dans le catalogue de Jérôme, cet écrit est appelé : *Excerpta in totum psalterium*. L'auteur du *breviarium in Psalterium* (cité par Harn. *Gesch.* p. 356) dit : proxime cum Origenis Psalterium quod Enchiridion ille vocabat legeremus.

2. Lomm. XII, p. 47 : Ego cum omni fiducia assevero, quia, sicut primogenitus ex mortuis est Christus, ita primus carnem evexit ad coelum.

Mais le caractère essentiellement pratique et fort peu doctrinal de ces homélies nous autorise à présumer que Rufin n'a pas gravement altéré son texte. Que donne la comparaison de ces fragments et du texte latin? Le premier fragment (Lom., XII, p. 243) résume le 2e paragraphe de la première homélie sur le psaume XXXVII. Il le condense, il ne le reproduit pas. Il omet tout ce qui se lit à la page 245 de Lommatzsch. Un court fragment résume le paragraphe 4 (Lom., *ibid.*, p. 250). Le paragraphe suivant se trouve presque textuellement reproduit par le texte grec. Quelques lignes d'une chaîne correspondent assez exactement au texte du paragraphe 6. Pour la deuxième homélie sur le psaume XXXVII, il existe quatre fragments assez courts. Dans tous il y a des échos certains de l'original. Dans deux de ces fragments (p. 263 et p. 270) se trouvent des phrases isolées qui correspondent exactement au texte latin. Dans les deux autres, le compilateur s'est contenté de résumer plus ou moins les passages qu'il a retenus. Les mêmes observations s'appliquent aux six courts fragments des deux homélies sur le psaume XXXVIII. Si on les compare au texte correspondant de Rufin, on constate que les deux textes ont plus d'une phrase en commun. D'autre part, le texte grec abrège presque toujours le texte latin; la plupart du temps les phrases qu'il conserve se trouvent éparpillées dans de longs développements. On pourrait être tenté de croire que le texte grec reproduit plus fidèlement l'original que la version de Rufin. Cela est probablement vrai pour mainte phrase détachée, mais pour l'ensemble Rufin paraît plus fidèle. Les fragments omettent trop de phrases qui portent l'empreinte même d'Origène. On le voit, les résultats de la comparaison des textes latins et grecs de nos quatre homélies concordent avec les conclusions que nous a données l'étude des fragments du commentaire de Jean comme celle des fragments des homélies de Jérémie.

La grande masse de fragments des psaumes qui remplissent près de trois volumes de l'édition de Lommatzsch échappe à tout contrôle. Ils proviennent presque sûre-

ment du commentaire. Cela est expressément spécifié pour un certain nombre. Il n'est pas douteux que ces fragments contiennent une foule de phrases tirées de l'original, et que les plus étendus à tout le moins résument le texte d'Origène. Mais quel critère possède-t-on pour faire le départ exact de ce qui appartient au commentateur et de ce qu'a ajouté son compilateur?

Assurément il est regrettable que de ses vastes travaux sur les psaumes il ne reste que des lambeaux. Si nous les possédions, à en juger d'après les fragments, Origène se révélerait plus moraliste chrétien que nous ne sommes portés à nous le représenter. Il serait en même temps curieux de voir comment il interprétait les passages messianiques des psaumes, et surtout comment il se tirait de l'explication de tant de passages où Dieu n'est rien moins que le Dieu de Jésus-Christ. Certains fragments laissent entrevoir sa pensée. Ici encore l'allégorie — et il y en a partout dans les fragments — lui servait merveilleusement pour diluer les scandales du texte biblique.

Il est inutile de pousser plus loin cette étude. La comparaison détaillée de la version de l'Hexateuque de Rufin avec les fragments grecs que Procope a insérés dans ses commentaires serait fort curieuse, mais ne modifierait pas les résultats critiques de l'étude que nous avons faite. Elle les confirmerait. Du reste, l'édition critique de M. Baehrens met cette comparaison à la portée de tous. Les fragments des Lamentations, d'Ézéchiel, des Petits Prophètes, de Daniel, de Job, des Proverbes, sans parler de ceux du Nouveau Testament, echappent à toute comparaison puisque les commentaires et les homélies d'où ils sont tirés n'existent plus.

Concluons qu'au total, à part les fragments que la Philocalia nous a conservés et quelques autres, la critique ne peut faire fond sur cette masse de débris de l'œuvre perdue d'Origène. Ce qu'ils contiennent d'authentique est noyé dans le reste et souvent défiguré. Qu'il s'agisse du texte d'Origène comme de ses idées, ils n'offrent pas l'intérêt que l'on suppose le plus souvent.

CHAPITRE XIV

CULTURE ET ÉRUDITION D'ORIGÈNE

Eusèbe nous apprend qu'Origène a fait des études régulières à Alexandrie. Nous savons par Porphyre qu'il a suivi les leçons d'Ammonius Saccas. Par la même occasion, il nous a donné un aperçu des lectures philosophiques de notre théologien. Les Hexaples, les Commentaires et même les Homélies nous font clairement voir qu'il a appliqué à l'étude et à l'interprétation du texte biblique les méthodes des grammairiens et des exégètes alexandrins.

Grâce à Origène lui-même, nous pouvons préciser encore l'étendue et la nature de ses connaissances. Sa longue réfutation de Celse l'a obligé à mettre en œuvre toute l'érudition qu'il avait accumulée. Comme c'est son dernier grand ouvrage, il peut servir à en faire, si l'on peut ainsi dire, le bilan.

L'Iliade et l'Odyssée formaient la base des études régulières (τὰ ἐγκύκλια). Au IIe siècle, on pratiquait Homère avec passion. Il suffit de feuilleter Plutarque, Dion Chrysostome, Maxime de Tyr, pour voir à quel point un lettré de ce temps était pénétré et saturé de l'antique poésie épique. C'est qu'elle exprimait mieux que toute autre poésie l'âme même de la Grèce. L'imagination et le génie de la race s'y retrouvaient comme nulle part ailleurs. Naturellement Origène connaît son Homère. Il le cite assez souvent ou fait allusion à maint passage [1]. Il l'appelle le

1. M. Koetschau dans son *Stellenregister* a relevé toutes les références aux écrivains grecs qui se trouvent dans le *Contra Celsum*. Les erreurs

plus admirable des poètes. Mais il est évident qu'Homère n'est pas un de ses livres de chevet comme il l'est pour d'autres. Il ne devait pas lui arriver souvent de le relire simplement pour se délasser de ses austères études, ou pour se retremper l'esprit au contact du plus pur hellénisme.

Origène connaît la Théogonie ainsi que les Œuvres et les Jours. De ce dernier ouvrage il cite un long passage [1]. Hésiode ne lui inspire aucune admiration. Il se moque de Celse parce qu'il l'appelle un divin poète. Il transcrit la merveilleuse description de la formation de Pandore par les dieux sans aucunement en sentir la grâce et la finesse. Il la trouve « ridicule ! » Il ne voit dans Hésiode que le mythologue menteur et impie.

Des lyriques, il ne cite que deux vers bien connus d'Archiloque, et des tragiques il ne nomme que Sophocle et Euripide ; il ne cite que quelques vers de celui-ci. On trouve dans son *Contra Celsum* quelques allusions à Aristophane et à Ménandre. On se demande s'il les a lus [2].

En somme il n'a de la poésie antique que la connaissance que pouvait en avoir un bon élève qui, ses études faites, a cessé de la pratiquer. Il ne la goûte pas. L'art et l'imagination helléniques le laissent complètement indifférent. Tout ce côté du génie de sa race lui est étranger. Connaît-il les grands historiens de la Grèce antique ? Tout Grec cultivé connaissait Hérodote. C'était l'historien des gloires nationales. Origène le nomme. Il l'a certainement

sont tout à fait insignifiantes. Cet appendice permet de faire l'exact inventaire des lectures profanes d'Origène. Pour l'Iliade et l'Odyssée, les allusions sont fréquentes et il y a environ une vingtaine de citations dont plusieurs sont assez étendues.

1. Deux citations assez longues de *l'Opera et dies* dans IV, 38. C'est à ce propos qu'il écrit : Ἡσιόδου γέλωτα μέλλει ὀφλεῖν. Il cite deux vers perdus dont il approuve l'idée, IV, 79. Il fait allusion au mythe de Chronos dans IV, 48. Les vers cités d'Archiloque se trouvent dans II, 21, ceux d'Euripide dans II, 34 ; VII, 50. Sophocle est nommé dans VII, 6.

2. Connaît-il la poésie plus récente, celle d'Alexandrie ? C'est douteux. Il fait une allusion à l'Argonautique d'Apollonius et cite quatre vers bien connus de Callimaque.

lu avec soin. Il lui doit en bonne partie ses renseignements en ce qui concerne les Perses, les Scythes, et notamment les Égyptiens. Nulle part il ne nomme soit Thucydide, soit Xénophon. Il rapporte un mot connu de Thucydide qu'il attribue « à l'un des sages grecs ». Il est probable qu'il a lu les *Mémorables* de Xénophon. Il ne sait rien de la vie et de l'organisation des cités helléniques. Sûrement la *Politique* d'Aristote comme sa *Constitution d'Athènes* lui sont inconnues. C'est encore tout un aspect de l'ancienne Grèce qui lui est étranger. D'ailleurs qui s'en souvenait alors parmi les épigones ? Les royautés des Diadoques et l'Empire des Césars n'avaient pas seulement aboli les antiques libertés, mais en avaient effacé jusqu'au souvenir. On ne sait même plus ce qu'avait été la vie civique, soit d'Athènes, soit de la Rome républicaine.

La littérature de son temps, notamment celle d'Alexandrie, était fort érudite. Les manuels de toute espèce abondaient. Chacun y puisait librement, et les exploitait sans scrupule. On se donnait de cette façon les apparences d'une grande érudition. Ces sources d'information, Origène pas plus que son maître Clément ne les a dédaignées. Il a semé son *Contra Celsum* d'une foule de traits, de sentences, de faits plus ou moins historiques, qu'on retrouve dans Pausanias, Strabon, Diogène de Laerce, Élien, la *Bibliothèque* d'Apollodore, Euphorion, Diodore, Valerius Maximus. Ces auteurs, il ne les nomme pas. Les a-t-il lus, ou a-t-il puisé ailleurs dans des livres perdus ce qui pourrait passer pour des références, nous l'ignorons. Toutes ces sortes de renseignements, il les désigne, s'ils se rapportent aux Grecs, par la rubrique : Histoire hellénique, ἡ Ἑλληνικὴ ἱστορία ; s'il s'agit d'informations relatives à d'autres peuples, par celle de ἡ βαρβαρικὴ ἱστορία. Toutefois il est certain qu'il a dépouillé beaucoup de livres originaux. Il nomme et cite le Περὶ Πλάτωνος d'Aristandros, le Περὶ Ἰουδαίων d'Hécatée, un écrit qui porte le même titre d'Hérémius Philon, les χρονικὰ de Phlégon.

Nous savons par le témoignage précis d'Eusèbe et de Porphyre que notre théologien a étudié très à fond la

philosophie. Au Didascalée à Alexandrie, il expliquait les auteurs aux élèves les plus avancés. Le *Contra Celsum* confirme abondamment ces renseignements, et nous permet même de faire l'inventaire assez complet de ses lectures philosophiques. Des philosophes présocratiques, il nomme Pythagore, Parménide, Anaxagore, Démocrite, Empédocle [1]. Les a-t-il lus? Il cite deux vers de celui-ci sans le nommer. Il connaît Socrate par les Mémorables, l'Apologie et le Criton. Ce qu'il admire en lui, c'est moins le philosophe que le grand caractère. Il est intéressant de constater que l'admiration qu'Épictète ne cesse de professer pour Socrate est de même nature. Ce n'est pas le chercheur de vérité, le pourfendeur de sophismes, encore moins l'ironiste, qui est si sympathique aux philosophes et aux moralistes du IIe siècle, c'est le héros d'ordre moral. Cependant Origène ne paraît pas avoir eu la curiosité de se poser au sujet de Socrate une question qui a beaucoup préoccupé les philosophes ses contemporains. Plutarque, Maxime de Tyr, d'autres encore se demandent ce qu'était le démon de Socrate. Leur goût de mysticisme les porte à scruter cette énigme.

C'est Platon qu'Origène a le plus médité. Il est imprégné de ses idées. C'est ce que l'étude des doctrines de notre auteur mettra en plein relief. Mais Platon est un monde. Son génie offre les aspects les plus divers. Quels sont ceux qu'Origène a le mieux compris? Ici encore, il a été vraiment fils de son siècle. Ce n'est pas le merveilleux dialecticien des plus anciens dialogues, ce n'est pas le métaphysicien des Idées éternelles qui séduit Origène, c'est le Platon mystique. Les mythes platoniciens, la doctrine de Dieu et de la Providence, l'ascension des âmes, leur immortalité et leurs diverses destinées, la morale du Philèbe, certaines idées du Timée, telles sont les parties du platonisme que notre théologien s'est appropriées. Les dialogues qu'il cite le plus souvent sont justement ceux où Platon expose avec le plus d'ampleur ses vues reli-

1. Il connaît Phérécide et semble le considérer comme un philosophe

gieuses et morales. Les allusions au Phèdre et à son mythe, à la République, au Phédon, aux Lois sont fort fréquentes. Le Timée, le Philèbe, le Banquet, Gorgias, le Théétète, les Lettres sont cités quoique moins souvent [1].

Origène a-t-il étudié Aristote ? Il le nomme et le cite. Il rappelle en termes précis certaines de ses doctrines ; même dans son traité sur la prière, on relève au moins trois allusions à Aristote [2]. Sans doute, il a pu apprendre à connaître l'aristotélisme par les péripatéticiens de son temps. Ce qui cependant nous fait croire qu'il a pratiqué certains traités du Stagirite, tels que le De Anima et la Morale à Nicomaque, c'est qu'il a l'habitude de poser les problèmes très exactement selon la méthode d'Aristote. Celui-ci, notamment dans le De Anima, commence la discussion par une série de questions dont chacune met en relief l'un des aspects du problème et l'une des solutions possibles qu'il comporte. On en fait ainsi le tour avant d'en aborder l'examen. Cette méthode, Origène l'applique partout. Qu'il s'agisse d'une doctrine ou d'une exégèse, il commence par formuler une série interminable d'ἀπορίαι ; c'est le terme même d'Aristote. Aucun autre philosophe de son temps n'a pratiqué plus constamment cette façon de poser les problèmes. Il semble bien que ce soit l'étude même du Stagirite qui lui en a suggéré l'habitude.

Notre théologien connaît fort bien le stoïcisme. Naturellement, ce n'est pas tout le stoïcisme qui l'intéresse. Ici encore il y aurait lieu de remarquer que c'est la psycho-

1. Principales citations et allusions : le Phèdre, *C. Celsum* I, 20, III, 80, V, 2I, VII, 5, VII, 44 ; la République, I, 17, II, 16 V, 47, VI, 4 ; les Lois, III, 62, IV, 26, V, 43, VII, 21 ; le Phédon, IV, 17, VI, 4, VII, 5, VII, 30 ; le Timée, IV, 56, V, 10 ; Philèbe, I, 25, IV, 48 ; Théétète, IV, 62 ; Apologie, VI, 8, VII, 6, VIII, 8 ; Criton, II, 17.

2. Dans *C. Celsum*, VI, 62, définition aristotel. de φωνή ; *De Oratione*, XXXI, 3, la théorie des σφαιροειδὴ σώματα ; *C. Celsum*, V, 45, il nomme Aristote, et rappelle sa doctrine des ὀνόματα ; VII, 3, il dit qu'il est en mesure de rassembler des textes d'Aristote et des péripatéticiens εἰς ἀνατροπὴν τῶν χρηστηρίων. Voir d'autres allusions à l'hist. des animaux, au traité *de Mundo*, à *l'Organon*, etc. dans l'appendice de Koetschau. Il nomme Antisthène, Cratès et Diogène dans VII, 7.

logie des stoïciens, leur morale, leur conception du Cosmos et de sa destinée, beaucoup plus que leur logique qui le préoccupe. Il a sûrement lu et étudié Chrysippe ; il le dit lui-même [1]. Il reproduit à l'appui d'une de ses idées une phrase de Zénon lui-même. Ailleurs il mentionne en termes précis une opinion de ce philosophe [2].

Origène connaît les doctrines d'Épicure. Il les juge avec la même sévérité que les platoniciens de son temps. Ce sont les mêmes accusations d'impiété et d'immoralité. L'a-t-il lu ? C'est douteux. Cependant dans un endroit, il déclare qu'il pourrait verser au débat certaines paroles d'Épicure et de ses disciples [3].

Il ne semble pas probable qu'il ait pris la peine d'étudier la philosophie de la Nouvelle Académie, encore moins celle de l'école sceptique. Cependant les nombreux passages qui rappellent les Académiques de Cicéron, son De Natura deorum, les Tusculanes, son traité sur la divination, impliquent qu'il n'ignorait pas les thèses d'Arcésilas, de Carnéade, et de Clitomaque. On sait que les écrits de ces philosophes constituent l'une des principales sources qu'a utilisées Cicéron pour composer ses dialogues philosophiques. Ces sources, Origène a pu les connaître.

On croit trouver ici et là dans le *Contra Celsum* des allusions même à Sextus Empiricus. Il y en a une qui paraît claire [4]. On ne saurait en conclure qu'Origène a sérieusement étudié les sceptiques. Il n'a pour eux comme pour Épicure, que ce dédain qu'affichaient alors tous les philosophes pour ces écoles.

1. *C. Cels.*, V, 57 : τοιαῦτα δ' ἀνέγνωμεν παρὰ τῷ Χρυσίππῳ. Voir I, 40 ; II, 12, IV, 48, 63, VIII, 51. Tous ces textes dénotent une connaissance précise de Chrysippe.

2. *C. Cels.*, I, 5 : προσθήσομεν καὶ ἡμεῖς ὅτι Ζήνων. . ἐν τῇ πολιτείᾳ φησίν. Dans IV, 45, il connaît exactement l'opinion que Zénon avait professée au sujet de l'union d'un père et de sa fille. Il la rappelle à propos de l'acte de Lot et de ses filles.

3. *C. Cels.*, VII, 3 ; il déclare qu'il pourrait citer des paroles d'Épicure.

4. *C. Cels.*, VII, 15 : il mentionne l'une des tropes de Sextus.

Porphyre nous apprend qu'Origène a pratiqué tout spécialement les philosophes du IIe et du IIIe siècle. Le *Contra Celsum* confirme ce renseignement. L'auteur a étudié Chaerémon, Numénius, Philostrate, en partie Plutarque. Il connaît bien l'école qui se réclamait de Pythagore [1]. Il a l'esprit des philosophes de ce temps, et pourrait passer pour l'un d'eux.

Les aperçus que l'inventaire des lectures d'Origène nous donne de sa culture concordent avec l'impression générale que laisse l'étude de ses écrits. Quoiqu'il ait perdu quelques-uns des traits essentiels du génie de sa race, il est encore un vrai fils de la Grèce. Il se sent lui-même une affinité profonde avec la pensée hellénique. Les philosophes lui en ont transmis ce qui en est le caractère vraiment distinctif. Il a leur curiosité d'esprit. Comme eux, il éprouve un besoin irrésistible de poser des questions. Certes il est profondément attaché aux croyances chrétiennes. Mais chacune d'elles soulève toute une série de problèmes. Il n'est pas plus fait pour la foi d'autorité que ne l'étaient Socrate ou Aristote.

Par la tendance de sa pensée, il est vraiment fils de son temps. Comme tous ceux qui pensaient alors, ce qui l'attire, ce sont les problèmes religieux, psychologiques et moraux.

Enfin, comme nous l'avons plus d'une fois noté, il ne peut renier ses origines alexandrines. Comme tous ceux qui ont été formés par les écoles de ce puissant foyer de culture, il a la passion de l'érudition. Il a compulsé beaucoup de livres, noté une foule de faits, accumulé les informations les plus diverses. Pour illustrer une doctrine, justifier une croyance, réfuter un argument, il n'avait qu'à puiser dans le trésor qu'il avait sans cesse accru et enrichi.

1. *C. Cels.*, V, 57, il a lu un écrit pythagoricien qu'il croit être de Pythagore lui-même. Dans ce passage, il dit qu'il a lu Chrysippe, Pythagore, Plutarque, Numénius. Dans VII, 6, il dit avoir lu certain écrit pythagoricien.

APPENDICE

BIBLIOGRAPHIE RÉCENTE D'ORIGÈNE

Il convient tout d'abord de signaler les travaux de M. Baehrens. Il avait été chargé par l'académie royale de Prusse d'éditer les homélies latines d'Origène sur l'Ancien Testament. Il a commencé par donner en 1916 une étude sur le texte de ces homélies, leur transmission et leur histoire, le classement de leurs manuscrits. Cette étude a paru dans les *Texte und Untersuchungen*, XLII[e] vol., 1[er] fascicule. Puis en 1920, il a publié le premier volume qui contient les homélies de la Genèse, de l'Exode et du Lévitique. En 1921, il a donné le deuxième volume contenant les homélies sur les Nombres, Josué et les Juges. Dans la préface il annonçait que les matériaux du troisième volume étaient prêts. Ce volume contiendrait les homélies et le commentaire du Cantique des Cantiques, les homélies sur les Rois, Ésaïe, Jérémie, Ézéchiel. Les circonstances l'obligeaient à ajourner l'impression et la publication de ce dernier volume.

Un aperçu sommaire du contenu de l'étude documentaire de Baehrens donnera une idée des résultats importants auxquels l'auteur est parvenu.

Le chapitre I est consacré aux homélies de la Genèse, de l'Exode et du Lévitique. Elles forment un groupe et les manuscrits que nous possédons de ces homélies proviennent tous d'un seul et même archétype qui serait du

v^e^ siècle. Dans un II^e^ chapitre, l'auteur étudie les manuscrits des homélies des Nombres. Ceux-ci proviennent aussi d'un archétype unique qui daterait aussi du v^e^ siècle. Le III^e^ chapitre étudie la documentation manuscrite des homélies de Josué et des Juges. Elle aussi remonterait à un archétype de la même époque. Ces trois archétypes paraissent avoir été corrigés par un savant moine qui les aurait eus entre les mains.

Dans les chapitres IV et V l'auteur étudie les manuscrits qui contiennent les deux homélies du Cantique des Cantiques et les quatre livres du commentaire de ce livre traduits par Rufin. Il en montre la filiation. Le chapitre VI offre un très grand intérêt. L'auteur semble avoir fait la preuve que Cassiodore a eu en sa possession les trois archétypes de l'Hexateuque, qu'ils sont originaires de l'Italie méridionale, qu'ils ont été ensuite apportés en France. On trouve dans ce chapitre d'autres conjectures intéressantes relatives à l'histoire de ces manuscrits. Les derniers chapitres donnent des précisions sur les manuscrits de l'homélie latine des Rois, de celles sur Ésaïe, Jérémie, Ézéchiel, traduites par Jérôme, et enfin sur les fragments grecs des homélies de l'Ancien Testament.

Grâce à M. Baehrens, nous avons enfin une édition vraiment critique des homélies latines. Souhaitons que le troisième volume ne tarde pas trop à paraître.

*
* *

Signalons deux études que M. Harnack a publiées sur Origène dans les dernières années. Elles sont intitulées toutes deux : *Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes* (*Texte und Untersuchungen*, XLII, 3 et 4). L'auteur ne s'est pas proposé d'étudier ce qui nous reste des commentaires et des homélies d'Origène, soit pour mettre en lumière ses doctrines, soit pour fixer avec plus de précision les traits de sa physionomie morale et intellectuelle. Il a voulu tirer de ces documents tous les renseignements positifs qu'ils contiennent sur les

chrétiens et le christianisme du IIIe siècle. Il fait remarquer que ce siècle qui porte déjà en lui-même l'ébauche du christianisme qui triomphera au siècle suivant est mal connu. Il a voulu utiliser Origène pour éclairer cette période de l'histoire de l'Église.

En 1918, il limite son étude aux homélies latines sur l'Hexateuque. En 1919, il étend son enquête à tout l'ensemble de l'œuvre exégétique d'Origène. Les deux études sont faites d'après le même plan, et auraient gagné à être fusionnées. Nous ne les distinguerons pas dans l'aperçu sommaire que nous en donnons.

Tout naturellement nos documents contiennent d'intéressants renseignements sur les Écritures, et l'usage qu'on en faisait alors. Origène voudrait en faire un livre chrétien d'édification. Il s'efforce d'apprendre à son public la bonne manière d'utiliser le saint Livre. Il ne faut pas s'attacher au sens littéral ; il faut rechercher le sens allégorique. Cette tentative d'éducation des lecteurs de la Bible ne va pas sans difficulté. M. Harnack cite de nombreux textes qui confirment les observations que nous avons formulées dans notre chapitre sur les homélies. Nos documents nous renseignent aussi sur la Bible d'Origène, sur les livres qu'il tenait pour canoniques, et sur ceux qu'il classait parmi les antilégomènes. Ils nous apprennent en même temps très exactement quels ont été les écrits non canoniques qu'il lisait et citait. Enfin homélies et commentaires nous font connaître le fait intéressant qu'il existait une véritable tradition exégétique aussi bien chrétienne que juive, qu'Origène a bien connue et largement utilisée.

Deux chapitres rassemblent tout ce que nos documents nous apprennent sur les hérésies qu'Origène a combattues notamment dans les homélies. Ici encore la documentation de ces chapitres confirme les observations que nous avons faites. C'est principalement Marcion et son école que vise le grand exégète. Il les connaît bien. Il a eu sous les yeux les *Antithèses* de Marcion et les *Syllogismes* d'Apelle. M. Harnack aurait pu rappeler qu'il a largement cité le commentaire d'Héracléon. Il a aussi polémisé

contre Valentin et Basilide. Il a parfois relevé les erreurs des Ébionites. Il ignore ou dédaigne aussi bien les gnostiques que les religions syncrétistes. Voir sa 2e étude, p. 105.

Dans ses homélies, Origène ne se prive nullement d'exprimer l'animosité qu'il éprouve pour les philosophes, notamment pour Épicure et son école et même pour les Stoïciens. C'est toute la philosophie qu'il répudie. M. Harnack a rassemblé une foule de textes qui nous fixent sur ses véritables sentiments et sur ceux des chrétiens de ce temps. Notons quelques pages fort curieuses sur la connaissance qu'avait Origène des physiciens et de la médecine de son temps, 2e étude, p. 99 à 105.

Il faudrait relever le chapitre qui contient les textes où Origène fait allusion aux évêques et aux prêtres. Il a une très haute idée de la vocation sacerdotale. Ses critiques sont d'autant plus vives, parfois acerbes. M. Harnack a eu l'idée de réunir les nombreux textes qui nous font connaître les curieuses idées d'Origène sur la valeur symbolique de certains nombres. L'arithmétique mystique et allégorique des néopythagoriciens l'a séduit comme elle a séduit beaucoup d'autres écrivains de ce temps. On trouvera enfin dans ces études d'intéressants textes sur la pénitence, les sacrements et le culte.

M. Harnack n'a pas cru devoir attendre la publication de l'édition critique de Baehrens. Ce n'était pas nécessaire. Pour la tâche qu'il s'était assignée les anciennes éditions suffisaient. Ce qui se comprend moins, c'est la confiance qu'il semble avoir dans les versions de Rufin. Cependant lui-même rappelle les déclarations de celui-ci en ce qui concerne sa façon de traduire Origène. On s'étonne que M. Harnack n'ait pas plus d'une fois hésité avant d'enregistrer les données des versions latines comme si elles provenaient du texte original. Il fait de même état des fragments grecs comme s'ils nous donnaient le texte même d'Origène. Nous osons croire que les observations que nous avons faites sur ces fragments en ébranlent quelque peu l'autorité. Ainsi M. Harnack

nous étonne lorsqu'il affirme l'authenticité du fragment grec qui contient l'épithète de Θεοτόκος appliquée à Marie. Voir la 1re étude, p. 87. Les raisons qu'il donne ne nous paraissent pas justifier son opinion [1].

*
* *

M. G. Bardy est l'auteur d'une remarquable thèse de doctorat intitulée : *Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du De Principiis d'Origène* (1923).

M. Bardy constate que saint Jérôme a autrefois accablé Rufin, et que de nos jours la critique juge sévèrement son œuvre de traducteur d'Origène. Lui-même a l'impression très nette que Rufin est un homme de bonne foi, animé des plus honnêtes intentions. Mû par un sentiment d'équité et de générosité, soucieux avant tout de vérité historique, M. Bardy a voulu défendre Rufin et le réhabiliter. Il a repris les pièces du procès, et les a soumises à une étude très attentive et très complète. Il fait la critique des extraits du *De Principiis* que Justinien nous a conservés ; il fait celle des passages de la traduction de Jérôme qui se trouvent dans sa lettre à Avitus; et enfin il formule quelques réserves au sujet des extraits que Basile nous a transmis dans sa Philocalia.

Nous accordons volontiers à M. Bardy que Rufin était de bonne foi. Il a également raison de nous rappeler que Jérôme et Justinien sont des adversaires, l'un de Rufin, l'autre d'Origène, prévenus, violents et acharnés.

N'oublions pas cependant qu'il s'agit avant tout dans cette affaire d'une question de fait. Peut-on se fier à la version latine du *De Principiis* ? Est-il permis de s'en servir comme si elle représentait le texte original ? Doit-on l'utiliser sans d'expresses précautions pour une étude de la doctrine d'Origène ? Nous ne le pensons pas et le plaidoyer de M. Bardy ne nous a pas convaincu.

1. Nous n'avons pu avoir connaissance de ces deux études que lorsque notre volume était déjà sous presse.

D'abord après avoir formulé ses réserves, l'auteur y apporte de telles atténuations qu'il n'en reste presque plus rien. Voyez pour les fragments de Justinien ce qu'il écrit à la page 63 ; à la page 69 il semble retirer la concession qu'il a faite, mais à la page 73, il déclare que « dans l'ensemble ces extraits sont consciencieusement copiés ».

Lorsque l'auteur compare la version de Rufin au texte de la Philocalia, il reconnaît que bien souvent Rufin n'a pas exactement rendu les termes philosophiques de l'original, ou n'a pas compris telle phrase ou a développé à l'excès l'expression grecque. Il croit qu'il n'y a pas grande utilité à pousser à fond la comparaison. Les excellentes observations qu'il développe de la page 119 à la page 121 prouvent le contraire. Combien plus instructives seraient ses observations si elles s'appuyaient sur une comparaison détaillée des textes !

Enfin après avoir, il faut le dire, un peu tendancieusement tenté de diminuer la valeur documentaire des extraits de la lettre d'Avitus, il conclut (p. 188) en disant que « l'examen des fragments... donne une haute idée de la traduction de Jérôme ». Ailleurs (p. 197) il dit que « même lorsque tout contrôle est impossible, sa version est digne de confiance ».

Une autre raison qui nous empêche de souscrire à l'opinion de M. Bardy, c'est que lorsqu'on pousse à fond la comparaison entre le texte de la Philocalia et la version de Rufin, on constate que dans maint passage le consciencieux traducteur n'a pas saisi la pensée d'Origène et par cela même l'a dénaturée. Dans les premiers paragraphes du chapitre sur le libre arbitre, Origène utilise les formules de l'anthropologie stoïcienne pour établir sa thèse. Rien de plus précis que son langage, de plus net que sa pensée. Cette précision des termes et cette netteté des idées ont si bien disparu dans la version latine qu'elle serait à peu près incompréhensible sans le texte grec. Dans la suite Origène s'efforce d'expliquer l'endurcissement de Pharaon que les Écritures attribuent à Dieu de telle façon que soit sauvegardé son libre arbitre. Il y par-

vient en sous-entendant que Dieu est un éducateur et que l'endurcissement du roi d'Égypte est un moyen dont le suprême Éducateur se sert pour amener Pharaon au point où son amendement deviendra possible. Rufin n'a pas compris cette conception ; il la remplace par l'idée que Dieu est un Juge qui applique un code et qui punit. L'endurcissement est un châtiment. A une conception morale il substitue une conception juridique. Il serait facile de multiplier les exemples. La vérité, c'est que Rufin n'est pas de taille à comprendre Origène. Sa mentalité de latin le rend impropre à saisir des idées grecques et philosophiques.

Ajoutons que si fragmentaires que soient les extraits de Justinien et de Jérôme, il est certain que sans ces textes nous n'arriverions pas à tirer au clair les doctrines d'Origène relatives au Christ, au Cosmos, à l'origine de la matière et des corps et finalement sa doctrine de la rédemption. Les données de ces textes concordent avec celles qui sont éparses dans le *Contra Celsum*, les tomes du commentaire de Matthieu, ceux du commentaire de Jean, le *De Oratione*.

Une dernière raison qui nous oblige à ne fonder qu'une confiance très limitée dans la version de Rufin, c'est ce qu'une comparaison de sa traduction de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe avec l'original permet de constater. Non seulement les inexactitudes ou les amplifications verbales abondent, mais les altérations d'un caractère doctrinal sont loin d'être rares. Déjà Eusèbe ne voit l'Église des premiers jours qu'à travers un prisme. Rufin se représente l'Église à travers ses idées de théologien de la fin du IVe siècle. La déformation du passé se fait inconsciemment dans son esprit. Dans ces conditions, l'historien fera bien de ne l'utiliser qu'après l'avoir contrôlé par les textes originaux qui nous restent.

*
* *

Rappelons enfin qu'en 1911 M. Diobouniotis, de l'Université d'Athènes, signalait une sorte de commentaire de

l'Apocalypse qui se trouvait dans un manuscrit du couvent de Métévron. On ne tarda pas à y reconnaître un écrit ou fragment d'écrit d'Origène.

Cette même année M. Harnack publiait le nouveau texte en le corrigeant et le commentant. Voir *Texte und Untersuchungen*, XXXVIII, 3. Aussitôt les critiques les plus autorisés MM. A. Robinson, Wohlenberg, Otto Stählin, Klostermann, apportèrent leur contribution à l'amendement et à l'éclaircissement du texte. Enfin M. Turner publiait dans *the Journal of theological Studies* d'abord en avril 1912 et ensuite, dans la même revue, en avril 1923, une nouvelle édition de ce texte accompagnée d'un commentaire critique.

Quelles sont les conclusions qu'ont données ces diverses études? Du moins quelles sont celles que l'on peut considérer d'après nous comme acquises?

Le nouveau texte ne constitue pas un commentaire proprement dit. Il ne contient que des scolies — nous laissons de côté le texte de l'Apocalypse qui les accompagne — qui sont assez courtes comme les scolies en général. Il n'y en a que deux ou trois qui soient un peu étendues, par exemple, la 27e ou la 30e. Il semble bien que M. Harnack a raison de les attribuer à Origène lui-même. Il a relevé dans ce texte une foule de concordances d'idées et de termes avec les écrits grecs d'Origène. Ce qui n'est pas moins frappant, c'est que l'auteur de ces scolies trouve moyen de transformer l'Apocalypse en un livre d'édification. Il ignore le sens littéral. C'est un tour de force qui rappelle le commentaire et les homélies sur le *Cantique des Cantiques*. Ajoutons que, si brèves qu'elles soient, ces scolies rappellent à chaque ligne la manière d'Origène.

Nos scolies offrent un phénomène qui ne laisse pas d'être énigmatique. On constate qu'il y a pour les trois premiers chapitres de l'Apocalypse 24 scolies, pour les quatre chapitres suivants 10, et pour les six qui font suite seulement 5 scolies. En même temps les deux dernières scolies sont tirées d'Irénée. M. Harnack explique ce curieux phéno-

mène en supposant qu'Origène n'a dicté de scolies que pour les cinq premiers chapitres de l'Apocalypse. Comme cet écrit est certainement très tardif, postérieur au commentaire de Matthieu qui l'annonce, il paraît probable qu'Origène n'a pu pousser plus loin son travail. Il se peut bien que la persécution de Décius l'ait arrêté. Plus tard on aurait ajouté aux 28 scolies d'Origène huit autres tirées de ses écrits et deux que l'on a empruntées à Irénée. Cette explication nous paraît tout à fait acceptable. Ce document n'enrichira guère notre connaissance d'Origène et de ses écrits. Tout au plus nous aidera-t-il à comprendre à quoi devaient servir les scolies. Dans la masse considérable qui nous reste des travaux d'Origène sur les Psaumes, il faut distinguer les fragments qui certainement dérivent des commentaires et les scolies très sommaires. Ces scolies, Origène les appelait son « manuel » aux Psaumes. Les scolies ne seraient-elles pas de simples notes, des aide-mémoire, des résumés, des développements pour son propre usage et pour la commodité de son enseignement ? C'est bien l'impression que nous laissent ces scolies sur l'Apocalypse.

ERRATA

P. 21, au dernier alinéa, 2e ligne, lire quelques-uns.
P. 53, ligne 16, lire Vincent au lieu de Jean.
P. 54, ligne 9, lire la au lieu de les.
P. 54, ligne 10, lire a au lieu de ont.
P. 58, lire à la 6e ligne du dernier alinéa : traduction de quatorze de ces homélies.
P. 60, au 4e alinéa, 7e ligne, lire la Philocalia.
P. 68, lire à la 9e ligne du dernier alinéa : Aquila et au bas de la page revision au lieu de révision.
P. 70, au 4e alinéa, la 7e ligne, lire : Aquila.
P. 73, à la note 8, lire Bardenhewer.
P. 88, note 2, lire 4e éd.
P. 107, au 3e alinéa, dernière ligne, lire : neuf au lieu de sept.
P. 108, à la note 3, lire : de la *Philocal.*
P. 109, à la ligne 18, lire : quatre au lieu de deux.
P. 125, à la note, lire : de la Philocalia.
P. 136, au 3e alinéa, 16e ligne, lire *Idololatria.*
P. 162, à la ligne 9, lire : sa au lieu de ses.

TABLE DES RÉFÉRENCES [1]

Alexandre, 6, 34, 106, 142.
Antiochus d'Ascalon, 87.
Apollodore d'Athènes, 91.
Aquila, 68, 70.
Aristarque, 67, 89 et suiv.
Aristophane de Byzance, 67, 89.
Aristote, 15, 103, 181, 194, 218.
Athénagore, 46.
Aubé, 138, 143.
Avitus, 61.
Baehrens 55, 108, 110, 116, 117, append.
Bardenhewer, 35, 73.
Bardy, append.
Barnabé, 94.
Basilide, IV, VI.
Bigg, 54.
Bossuet, 130.
Bréhier, 94.
Brochet, 57.
Brooke, 73, 76, 208.
Cassiodore, 125.
Celse, 82, 138-161.
Chaerémon, 165.
Chrysippe, 219.
Cicéron, 87, 219.
Clément d'Alexandrie, IV, VI, VII, VIII, 6, 9 et suiv., 25 et suiv., 32, 50, 88, 94, 99, 100, 136, 154, 200.
Clément Romain, 107.
Clerc Ch., 155, note 1.
Cratès de Mallos, 67, 91.
Cyprien de Carthage, II.
Démétrius, II, 16 et suiv., 33, 35 et suiv.
Denis J., 54, 55.
Denys de Thrace, 67, 89.
Didaché, II.
Didyme d'Alexandrie, 67.
Ennius, 92.
Épictète, 146, 158, 179.
Epicure, 119, 141, 142, 159, 163, 184.
Epiphane, 43, 52, 71.
Eusèbe de Césarée, 1 et suiv., 8 et suiv., 12 et suiv., 16 et suiv., 26 et suiv., 30 et suiv., 34, 35, 37, 39, 41, 42, 44 et suiv., 52, 62, 68, 69 et suiv.,

1. Nous n'avons relevé que les références qui contiennent un renseignement ou une opinion.

73, 83, 106, 132, 162, 195, 196, 200, 201, 206.
Evhémère, 92, 93.
Fabien, 42.
Gabrielsson, 86.
Gélase, 53.
Gennadius, 40.
Goltz von der, 52
Grützmacher, 57.
Guyot, 19, note 2.
Harnack, I, IX, 19, 27, 30, 35 note 3, 39, 55, 68 note 1, 73 note 8, 95 note 1, 131 note 3, 141 note 4, 162, 190 note 1, 196 notes 1 et 3, 200 note 2, appendice.
Heine, 139, 141, 146.
Héraclas, 18, 27, 39.
Héracléon, IV, 80.
Huet, 131.
Jérôme, 34, 35, 37, 44, 52 et suiv., 63, 68, 73, 82, 107, 108, 121 et suiv., 126 et suiv., 131 et suiv., 203, 211.
Julius Africanus, 201.
Justin Martyr, 27 note 1, 46, 50, 66, 147, 153.
Justinien, 54, 61.
Keim, 138, 141, 143.
Kimmel, 62.
Klostermann, 53 note 2, 107 note 1, 125 note 1, 206, 209 note 1.
Kœtschau, 21, 27, 44, 45, 55, 59, 96, 139 et suiv., 162, 190 notes 1 et 2, 195, 206, 214 note 1.
Lommatzsch, 10, 17, 35, 60, 96, 121, 122, 191, 200 note 2, 209, 210 et suiv.
Lucien, 141, 142.
Marc Aurèle, 141, 155, 158.
Marcion, V, 123, 124.
Maxime de Tyr, 137, 163.
Méliton, 183.
Mennas, 61.
Merlin, 121 note 1.
Migne, 96.
Mommsen, 62.
Neumann, 138 et suiv., 163.
Numenius, 93, 158.
Overbeck, III, 138.
Pamphile, 1, 2, 3, 5, 34, 36, 211.
Pasteur d'Hermas, VII.
Patrick, 139.
Pausanias, 85.
Pélagaud, 138 et suiv., 141, 143.
Philocalia, 54, 60, 162, 202, 206, 211.
Philon, 77, 88, 90, 94.
Photius, 5, 36, 40, 91.
Pierre d'Alexandrie, 40.
Platon, 86, 87, 88, 91, 103, 149, 152 et suiv., 156, 159, 160, 165, 172, 175, 183, 192, 194, 198, 217, 218.
Plotin, 87, 101, 150.
Plutarque, 12, 14, 93, 115, 121, 159.
Porphyre, X, 4, 19 et suiv., 41, 49, 83, 93, 150, 214.
Preuschen, 21 note 3, 28, 34, 73, 205 et suiv.
Ptolémée, IV.
Puech A., III.
Redepenning, 96.
Renan, VIII, 39, 139, 141, 142, 143, 147, 151, 159, 167, 174, 175, 182.
Réville J., 7, note 1.
Robinson, 60, 76.
Routh, 40 note 2.

Rufin, 42, 54 et suiv., 72, 73, 96, 104, 107 et suiv., 118 note 3, 126, 134, 203, 211 et suiv.
Schmiedel, 116.
Schurer, 69.
Schwartz, 62.
Spartien. 7.
Suidas, 204.
Susemihl, 86.
Swete, 69.
Symmaque, 69, 70.
Tatien, 46, 154.
Tertullien, VII, 7, 12, 23, 62, 82, 136, 158, 200.
Théoctiste, 34, 106.
Théodotion, 68 et suiv.
Tillemont, 31, 57.
Valentin, IV, VI.
Vincent de Beauvais, 53.
Voltaire, 152 note 1, 174.
Vopiscus, 8.
Wendland, 137, 206 note.
Wescott, 31, 210.
Zeller, 14 note 1, 21, 88, 139, 141.
Zénodote, 67, 68.

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

Pages.

AVANT-PROPOS..... I-II

INTRODUCTION..... I-X

L'intérêt de la pensée d'Origène. — Son époque marquée par la crise de croissance du christianisme. — Celui-ci s'adapte à de nouvelles conditions. — Transformation de l'organisation des églises, du culte, notamment du baptême et de l'eucharistie. — Cette transformation commence à s'étendre aux idées. — Sensible dans le fait qu'avec les apologètes apparaissent de vrais écrivains. — L'évolution se produit d'abord chez les gnostiques. — Caractère informe et imprécis des croyances chrétiennes au IIe siècle. — Nécessité d'un ajustement de ces croyances à la philosophie. — L'effort dans ce sens des gnostiques. — Mouvement d'idées analogue quoique d'un autre caractère en Occident. — L'élément stable dans cette évolution générale du christianisme. — Une direction nécessaire à la pensée chrétienne. — Origène le guide providentiel. — Il a les qualités du rôle; science, talent de vulgarisation, piété qui inspire confiance; pensée claire et cohérente.

CHAPITRE Ier. — Enfance et Adolescence..... 1-15

Eusèbe est notre principale source. — Il tient ses renseignements de Pamphile et d'autres bons témoins. — Certains de ses défauts d'historien. — Les origines d'Origène, lieu de naissance, parents. — Quand Léonide est-il devenu chrétien ? — Les renseignements de Porphyre. — Nom et dates de la naissance et de la mort d'Origène. — Instruction première du fils de Léonide. — Il fréquente l'école catéchétique alors dirigée par Clément. — Sa notoriété. — La persécution de 202. — Ce qu'elle fut à Car-

Pages.

thage. — A Alexandrie. Accalmie et reprise. — Ardeur de foi du jeune Origène. — Martyre de Léonide. — Origène et l'hérétique Paul. — Sollicité de rouvrir le Didascalée. — Caractère de son premier enseignement. — Six de ses élèves arrêtés et exécutés. — Son rigorisme; provenance de cet ascétisme. — La physionomie morale d'Origène. — Le Grec et le chrétien chez lui.

CHAPITRE II. — La période créatrice..... 16-29

Premiers rapports de Démétrius avec Origène. — Celui-ci se mutile. — Il se voit obligé de reprendre ses études de philosophie. Héraclas. — Origène suit les leçons d'Ammonius Saccas. — Ce que Porphyre dit de son enseignement et ce qu'il lui reproche. — Les philosophes qu'il étudie d'après Porphyre sont des allégoristes. — Son étude de la philosophie à cette époque. — Son ouverture d'esprit. — Le profit qu'il tire de cette étude. — La philosophie lui donne les moyens de faire valoir ses croyances. — Il s'applique à les interpréter dans les termes de la philosophie. — Il élabore un système de philosophie chrétienne. — Cette évolution s'accomplit de sa 20e à sa 30e année. — Dans la suite sa pensée n'évoluera plus. — Réorganisation de l'enseignement au Didascalée. — Date où Origène commence à écrire. — Il réalise le double rêve de Clément. — L'évolution de ses idées ne signifie pas une conversion à la philosophie.

CHAPITRE III. — A Alexandrie..... 30-40

Voyages divers d'Origène. — Son activité littéraire. — L'abondance de ses écrits expliquée par ses procédés de rédaction. — Dictées, formules et clichés, absence de préoccupation littéraire permettent une production rapide et régulière. — Écrits composés ou commencés à Alexandrie. — Démêlés avec Démétrius. — Origène reçoit l'imposition des mains à Césarée. — Émotion de son évêque. — Causes. — Démétrius le fait exiler par un premier concile et déposer par un deuxième. — Comment furent accueillies ces mesures. — En 232 Origène quitte Alexandrie, se fixe à Césarée. — Sentiments de l'exilé et l'action qu'a eue sur eux sa foi particulière. — Comment Héraclas, successeur de Démétrius, traite Origène.

CHAPITRE IV. — La dernière Étape..... 41-50

Réputation d'Origène après la crise de 232. — Est-il alors suspect d'hérésie? Sa lettre à Fabien de Rome. —

Pages.

Ses voyages après son départ d'Alexandrie. — Il se fixe à Césarée en Palestine. — Persécution de Maximin de Thrace. — Origène rétablit le Didascalée. — Quelques-uns de ses nouveaux élèves. — Il forme une élite et une école de pensée chrétienne. — L'éducateur et le professeur. — Sa production littéraire à Césarée. — Origène prédicateur. — Persécution de Décius. — Martyre et mort d'Origène. — Constance de ses sentiments chrétiens. — Pourquoi Porphyre le traite de mal pensant.

CHAPITRE V. — L'œuvre..... 51-65

Une étude littéraire des écrits d'Origène indispensable. — Dimensions de son œuvre. — Catalogues de ses écrits. — Ceux que l'on lisait en Occident. — Le décret de Gélase. — De la conservation en texte grec de certains de ses écrits. — Les versions latines. — Jérôme traducteur d'Origène. — Sa querelle avec Rufin au sujet du De Principiis. — Colère de Jérôme et ses explications. — Ce que cette controverse révèle de son caractère. — Lui-même n'est pas un fidèle traducteur d'Origène. — Pourquoi il a traduit avec exactitude le De Principiis. — Comparaison d'une des homélies de Jérémie qu'il a traduite avec le texte grec. — Mérite de ses versions. — Rufin traducteur d'Origène. — Ses aveux. — Comparaison de sa version avec le texte de la Philocalia. — Les fragments de la lettre de Justinien à Mennas. — La lettre à Avitus. — Traduction de Rufin de l'histoire ecclésiastique d'Eusèbe. — Conclusion sur la valeur documentaire des versions de Rufin. — L'ordre dans lequel il convient d'étudier les écrits d'Origène.

CHAPITRE VI. — Les Hexaples..... 66-71

Dans leurs controverses avec les chrétiens, les exégètes juifs contestaient certaines leçons des LXX. — Origène entreprend de rectifier le texte de cette version. — Les grammairiens d'Alexandrie. — Leurs travaux de critique textuelle. — Défauts et mérites de cette critique. — Origène emprunte leur méthode. — Versions de la bible hébraïque dont il disposait. — Comment il amende le texte des LXX. — L'obelus et l'astérisque. — Résultats de son travail. — Les Hexaples et les Tétraples. — Durée de ce travail.

CHAPITRE VII. — Les Commentaires..... 72-95

Les livres de l'Ancien Testament qu'a commentés Ori-

Pages.

gène. — Ses commentaires du Nouveau Testament. — Ce qui reste du texte grec de ses commentaires. — La différence entre un commentaire d'Origène et un commentaire moderne des écrits bibliques. — Sa méthode. — Le sens littéral. — Son dédain de ce sens, contradictions et absurdités qu'il implique. — Raison d'être, d'après lui, de ce sens. — Le sens allégorique ou spirituel. — Divers exemples. — Deux exemples typiques dans le Contra Celsum. — Le sens moral. — Le cadre du commentaire toujours le même. — Il explique les dimensions du commentaire. — Exemples empruntés au commentaire sur le IVe évangile. — Le sens allégorique seul intéresse Origène. — L'histoire biblique transformée en une allégorie. — Ce qu'il conserve du sens littéral ou historique. — Il n'ose suivre les exégètes gnostiques jusqu'au bout. — Les avantages de sa méthode soit pour la défense, soit pour l'utilisation des Écritures. — Avantages pratiques qu'il y trouve. — Cette méthode perfectionnée à Alexandrie. — Cette ville foyer de haute culture. — La superstition de l'érudition. — D'autre part l'influence de la philosophie sur les idées générales du temps. — Le scepticisme critique ébranle la confiance dans la raison. — La réaction se manifeste par le culte des autorités du passé. — Tendance qui se fait sentir chez les philosophes grecs, les Juifs, les chrétiens tels que Clément d'Alexandrie. — Origène les subit. — Il met les Écritures à la base de sa philosophie religieuse et l'y retrouve. — Il adopte les règles des exégètes alexandrins comme il avait adopté les règles des grammairiens. — Les allégoristes d'Alexandrie et du temps. — Ceux de Pergame. — Ceux de l'école stoïcienne. — Allégorisation des religions non helléniques. — Plutarque, Numénius, Philon. — L'allégorie chez les chrétiens, Paul, l'épître aux Hébreux, Barnabé, Clément d'Alexandrie. — Origène élève des allégoristes. — L'illusion de l'allégorie.

CHAPITRE VIII. — Le De Principiis..... 96-105

Objet du chapitre : l'étude des questions relatives à la forme littéraire de cet ouvrage. — Sa date. — Ce qu'Origène se proposait de faire en l'écrivant. — Analyse et contenu des quatre livres du De Principiis. — Leurs rapports et leur enchaînement. — Du véritable dessein de l'auteur. — Du titre qu'il a donné à son livre. — Deux opinions sur la signification de ce titre. — En fait c'est le premier grand système connu de théologie chré-

Pages.

tienne. — Les systèmes analogues des théologiens gnostiques. — Le système de Plotin a le même caractère. — Raisons qui obligent Origène d'ajouter à l'exposition de son système un livre sur le libre arbitre, et un autre sur l'interprétation des Écritures. — Défauts de l'ouvrage. — Sa méthode de démonstration dans le De Principiis. — Elle correspond aux influences qui ont formé sa pensée. — Comment Origène préparait et composait ses écrits. — Soins qu'il a apportés à la rédaction du De Principiis. — Importance de cet écrit pour la connaissance de la pensée de l'auteur.

CHAPITRE IX. — Les Homélies..... 104-137

L'homélie. — Origène prédicateur, où et quand. — Il n'a pas créé le genre. — Ce qu'il en a fait. — Ce qui subsiste des homélies grecques. — Rufin et Jérôme traducteurs d'homélies. — Leurs versions des homélies n'ont pas une valeur de premier ordre. — Les homélies ne sont pas un commentaire suivi des Écritures. — Règle qu'Origène a suivie pour le choix des péricopes à expliquer. — Interprétation littérale et interprétation allégorique dans les homélies. — Critiques que soulevait l'interprétation allégorique parmi les auditeurs. — Efforts du prédicateur pour l'acclimater dans les assemblées. — Valeur inégale des homélies. — Leur popularité en Occident. — Origène n'est pas orateur, mais parfois très chaleureux; exemples. — Caractère didactique de ses discours. — Groupes d'homélies. — Les homélies de la Genèse et de l'Exode. — En général, Origène y sacrifie le sens littéral ou historique. — Homélies sur le Lévitique. — Valeur symbolique qu'il attribue aux sacrifices, rites et culte d'Israël. — Toute l'histoire de la conquête représente la lutte du chrétien contre les passions et autres adversaires. — L'histoire de Josué préfigure la carrière du Christ. — Il écarte le sens historique des guerres d'Israël. — Par cette méthode, il pense neutraliser la critique des marcionites. — Détails sur les hérétiques, les épicuriens, la persécution, le martyre. — Un passage suspect. — Son homélie sur la pythonisse. — Les neuf homélies sur Ésaïe, traduites par Jérôme. — Examen de l'état actuel de ces discours. — Coupures, retouches et phrases intercalées. — Jérôme a peut-être fait un choix parmi les homélies sur Ézéchiel. — Sommaire de celles qu'il a traduites. — Les homélies sur Jérémie. — Plus de la moitié sont perdues. — Origène paraît avoir choisi des péricopes à expliquer un peu

Pages.

partout dans le livre du prophète. — Date de ces homélies. — Celles qui ont été conservées en grec et celles que Jérôme a traduites. — Valeur de ces discours. — Ils contiennent l'essentiel de la théologie de l'auteur. — Les deux homélies sur le Cantique des Cantiques. — La traduction de Jérôme. — Un triomphe de l'allégorie. — L'interprétation qu'Origène donne du Cantique des Cantiques. — Son mysticisme. — Les homélies du Nouveau Testament. — Seules trente-neuf homélies sur Luc conservées dans une version de Jérôme. — Grande inégalité dans la distribution des sujets traités et de l'étendue de l'explication qui en est donnée. — Jérôme en a-t-il omis? Leur état actuel probablement dû à Origène lui-même. — Ce sont des fragments ou des résumés de ses homélies sur Luc. — Date de ces discours. — Dans quelle mesure les homélies latines constituent une documentation sérieuse — On constate qu'il y omet ses idées les plus hardies. — Ses raisons. — L'enseignement doctrinal des homélies. — Il y dénonce l'hérésie, mais ne signale pas le péril des religions syncrétistes. — La morale de ces discours. — Origène n'est pas moraliste. — Sur ce point il est inférieur à Clément et à Tertullien. — Il n'insiste pas sur le devoir de solidarité. — La prédication populaire des philosophes.

CHAPITRE X. — Le Philosophe Celse..... 138-161

L'énigme de la personnalité de Celse. — Reconstitution possible du Discours véritable. — Le plan de cet écrit. — Sa date. — Celse était-il l'ami de Lucien? — Origène le croit épicurien. — De sa part c'est une pure conjecture. — Instruction et culture de Celse. — Le judaïsme et le christianisme le préoccupent spécialement. — L'effort qu'il a fait pour les bien connaître. — Il a étudié leurs documents. — Il a interrogé des chrétiens. — Le dessein de son Discours. — Sa critique de Jésus, de sa naissance, de son entourage et de ses adeptes, de ses miracles, de ses prédictions, de sa résurrection. — Ce que Celse paraît avoir emprunté à la polémique juive. — Ce qui est à lui. — Sa critique des doctrines communes aux Juifs et aux chrétiens. — Il n'admet pas que le Fils de Dieu descende parmi les hommes. — Répugnance qui lui vient de son platonisme. — Sa critique des récits de la Genèse. — Il ne veut pas qu'on les allégorise. — Il raille Juifs et Chrétiens de croire que Dieu a créé le monde pour eux. — Il rejette leur explication de l'origine du mal. Il

Pages

signale les anthropomorphismes de l'Ancien Testament. — Celse et Voltaire. — Sa critique particulière du christianisme. — Ses doctrines sont empruntées à Platon, aux Perses, et même aux Égyptiens. — La vigueur et la pénétration de la critique de Celse. — Il propose aux chrétiens un traité de paix. — Ses raisons. — Les conditions qu'il y met et qu'il juge acceptables. — Le christianisme de ce temps les aurait repoussées. — Pour quelles raisons? — Celse à la fois esprit critique et esprit religieux. — Il s'explique en grande partie par le mouvement des idées philosophiques. — Son loyalisme.

CHAPITRE XI. — Le Contra Celsum..... 162-189

Date de cet écrit. Composé à la requête d'Ambroise. — Première impression que fait sur Origène le Discours véritable. — Il en commence une réfutation sommaire. — Puis se décide à le réfuter en détail. — Réplique d'Origène aux critiques de Celse relatives à la naissance de Jésus, au récit des Rois mages, à celui du baptême. — Ils prouvent la divinité de Jésus. — Ses miracles supérieurs à ceux des goètes, puisqu'ils créent de la vie divine. — Argument qu'Origène tire de la condition des disciples. — Sa réplique à la critique que Celse fait de la Passion. — Jésus a souffert en tant qu'homme. — Il a prévu et accepté sa mort. — Pilate a été puni. — Origène trahit un certain embarras dans sa défense de la Passion. — Il triomphe à propos de la résurrection. — Pourquoi Jésus ne s'est pas montré aux Juifs, à Pilate. — En ce qui concerne Jésus, aucun accord possible entre Celse et Origène. — Pourquoi Celse ne peut admettre la descente de Jésus et la réplique d'Origène. — Origène revendique le droit d'allégoriser les récits de l'Ancien Testament. — D'après lui, Celse excuse le mal par son explication de l'existence du mal. — Origène emprunte aux Stoïciens des raisons pour réfuter le reproche fait aux chrétiens de se croire les objets de la particulière sollicitude de Dieu. — Comment il réfute l'accusation de plagiat dont Celse veut accabler les chrétiens. — La plus grande force des paroles des prophètes, de Jésus, des apôtres. — Réfutation de menues critiques. — Les deux adversaires dignes l'un de l'autre. — Origène prend au sérieux les propositions de paix de Celse. — Il les repousse. — Il n'admet aucun accommodement avec les religions païennes. — Elles émanent des démons. — Origène inconscient du caractère subversif du christianisme de son temps. —

Pages.

Il refuse toute participation au culte des Empereurs. — Comment il entend et à quelles conditions secourir l'empire. — Il réclame pour les chrétiens l'exemption du service armé. — « La patrie selon Dieu ».

CHAPITRE XII. — Les écrits de circonstance..... 190-204

La date, le lieu de composition et l'occasion du De Oratione. — L'intention et le dessein de l'auteur. — Réponse d'Origène à ceux qui doutaient de l'efficacité de la prière. — La vraie prière. — Faut-il prier Jésus ? — Commentaire de l'Oraison dominicale. — Il l'allégorise. — Élévation des sentiments et médiocrité littéraire du De Oratione. — Il fait bien connaître le mysticisme d'Origène. — Des destinataires de l'Exhortation au martyre. Date et lieu de composition de ce traité. — La persécution de Maximin de Thrace. — Origène ne paraît pas avoir fui. — Son traité est une prédication d'héroïsme chrétien. — Mobiles qu'il invoque. — « Toute la vie chrétienne est un martyre ». — Jésus en agonie. — Le martyre a une vertu propre. — Réfutation des sophismes qui en détournent. — Ce qui reste de la correspondance d'Origène. — La lettre de Julius Africanus. — Réponse d'Origène. — Il attache peu d'importance aux observations de Julius. — La lettre de Grégoire. — Conseils pour ses études et sa carrière. — Les fragments de sa lettre à ses amis d'Alexandrie. — Sa correspondance n'apprendrait presque rien sur Origène intime.

CHAPITRE XIII. — Les reliquiae..... 205-213

Questions qui se posent au sujet des fragments isolés des écrits d'Origène. — Ceux de la Philocalia. — Les Chaînes. — Point de vue auquel nous les étudions. — Les fragments du commentaire de Jean. — Examen comparatif de ceux qui correspondent avec les textes qui existent. — Conclusions critiques peu favorables aux extraits. — Les fragments des homélies de Jérémie. — Confirmation des conclusions critiques précédentes. — Travaux d'Origène sur les Psaumes. — Ce qui en reste. — Homélies traduites par Rufin. — Comparaison des fragments grecs de ces homélies avec la version latine. — Plus favorable à Rufin qu'aux extraits. — Conclusions critiques conformes aux précédentes. — Les autres fragments et extraits provenant des Chaînes. — Conclusion en ce qui les regarde.

Pages.

CHAPITRE XIV. — Culture et érudition d'Origène. 214-220

Les connaissances littéraires d'Origène. — Iliade et Odyssée. — Il n'a que dédain pour Hésiode. — Il cite Euripide. — Il a utilisé Hérodote. — Il exploite les manuels alors en usage. — Il cite quelques ouvrages spéciaux. — Les philosophes présocratiques qu'il nomme. — Ce qu'il admire chez Socrate. — Parties de la philosophie de Platon qu'il s'est assimilées. — Les dialogues qu'il cite. — Raisons de penser qu'il a étudié certains traités d'Aristote. — Sa connaissance du stoïcisme. — Il ne paraît pas avoir étudié Épicure, ni la nouvelle Académie, ni les sceptiques. — Il connaît leurs principales doctrines. — Il a pratiqué certains philosophes de son temps. — La philosophie a éveillé en lui la curiosité de l'esprit hellénique. — Il trahit ses origines alexandrines. — Il est fils de son temps.

APPENDICE BIBLIOGRAPHIQUE. 221

ERRATA 230

TABLE DES RÉFÉRENCES. 231

IMPRIMERIE FLOCH, PARIS. — 15-4-1937

208.32
Or4F
v.1

Origène- sa vie /
E. Faye

8508

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709